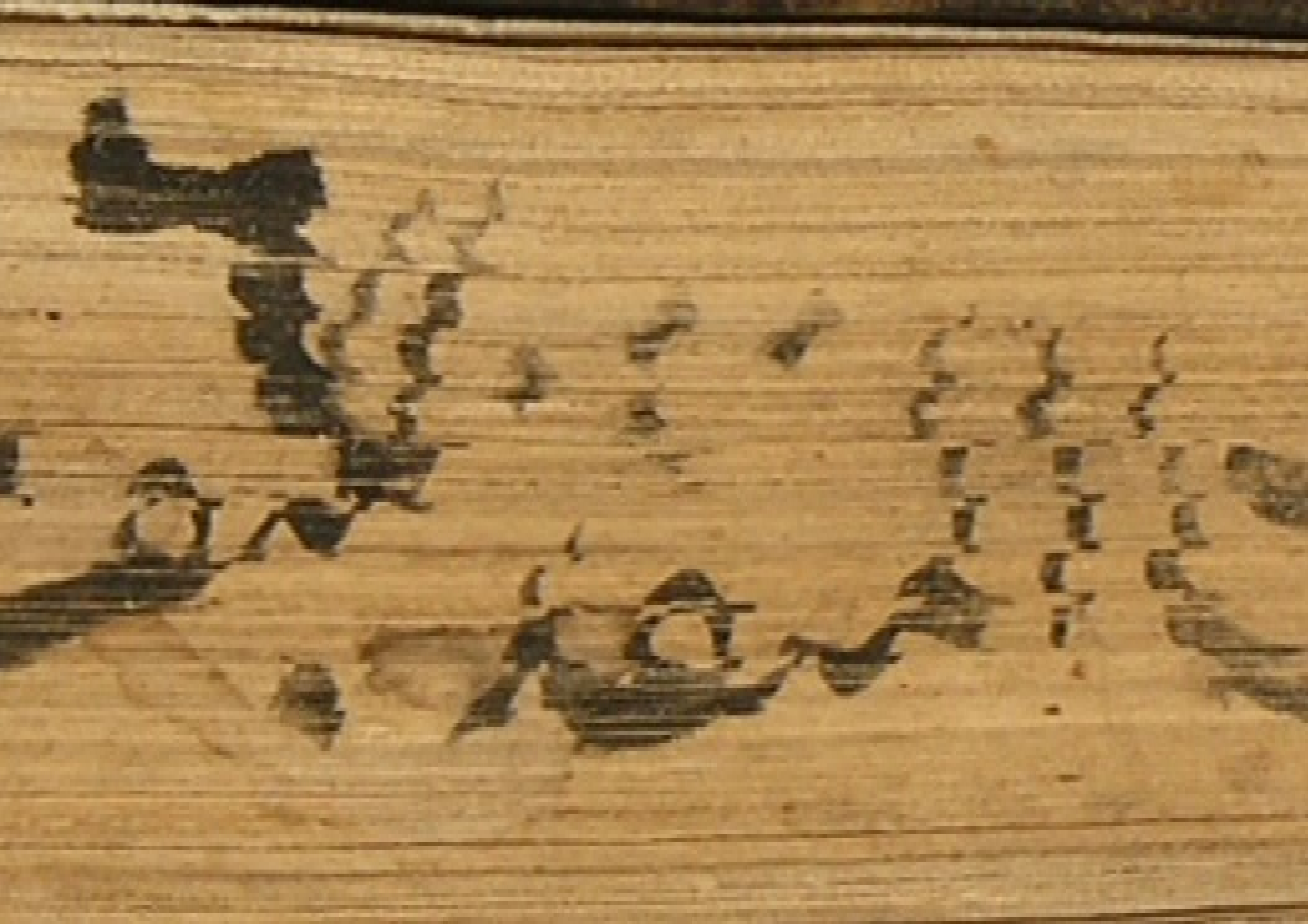


المنقذ للبقاعي

يا كبيكج

المنقذ من الزلل في العلم والعمل

لأبي الأزهر هرمز

عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن ~~محمد~~ عبد المولى

المراغي

المتوفى ٧٦٤ هـ

المنقذ من الضلال في العلم والعمل

١٦٢ ٢٥

1223

ومعه متن المتن
شرح الرسالة العضدية للعصام
السلطان العلية
عفي عنه

سنة ١١١٢

١٢١٦

ملكه من فضل الله تعالى وكرمه وعونه
أضعف عباده وأحوجهم إلى مغفرة الله
محمد بن يوسف ...
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم هذه فائدة تشتمل على مقدمة وتقسيم وخاتمة أما المقدمة فاللفظ قد يوضع لشخص بعينه وقد يوضع له باعتبار أمر عام
وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين المشخصات ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه المشخصات بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم به إلا واحد بخصوصه
دون القدر المشترك فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لا أنه الموضوع له فالوضع كلي عام والموضوع له مشخص وذلك مثل اسم الإشارة
فإن هذا مثلاً موضوع ومسماه المشار إليه المشخص بحيث لا يقبل الشركة تنبيه مثل هو وهذا وأنت لا يفيد التشخص إلا
بقرينة معينة لاستواء نسبة الوضع إلى المسميات التقسيم اللفظ مدلوله إما كلي أو مشخص والأول إما ذات وهو اسم
الجنس أو حدث وهو المصدر أو نسبة بينهما وذلك إما أن يعتبر من طرف الذات وهو المشتق أو من طرف الحدث وهو الفعل والثاني
فالوضع إما كلي أو مشخص والثاني علم والأول مدلوله إما معنى في غيره يتعين بانضمام ذلك الغير إليه وهو الحرف أو لا فالقرينة
إن كانت في الخطاب فالضمير وإن كانت في غيره فإما حسية وهو اسم الإشارة أو عقلية وهو الموصول الخاتمة في تنبيهات على
تنبيهات الأول العلم مشترك في أن مدلولها ليس معاني في غيرها ولذلك تستقل بالمفهومية الثاني اسم الإشارة للحقيقي لا
يفيد التشخص فإن قصد الكلي فالكلي لا يفيد الجزئية بخلاف قرينة الحسي والحس فلذلك كان جزئياً وهذا كلها الثالث
علم من هذا الفرق بين العلم والمضمر وفساد تقسيم الجزئي إليهما دون اسم الإشارة لهذا ذكر أنما ينفي تعريف الإشارة ومدلول المضمر
بالوضع الرابع قد تبين لك من هذا المعنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره إنه لا يستقل بالمفهومية بخلاف الاسم والفعل الخامس
عرفت من الفرق بين الفعل والمشتق أن الفعل إنما يدل على حصول الفعل لما هو فاعل لها وينسب إلى موضوع ما أو زمان ما السادس
ومنه يعلم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فإن علم الجنس كأسامة وضع للمعنى بخصوصه واسد وضع له بمعنى حاله التقييد والمعنى
فيه السابع الموصول عكس الحرف فإن الحرف يدل على معنى في الغير ويحصل بما هو معنى فيه والموصول مبهم عند
السامع ويتعين بمعنى فيه الثامن الفعل والحرف يشتركان في أنهما يدلان على معنى في غيرهما لكونه ثابتاً للغير ومن هذه
الجهة لا ينفك له الغير ما يتبين عنهما التاسع الفعل مفهوم كلي وقد يتحقق دوالّ فيتوجه مجاز بنسبته للخاص
منه فيجري دون الحرف إذ يحصل مدلوله إنما هو ما يحصل به العاشر يضمر للفاعل وكلمته يلزم منها ما دل الحادي عشر
ذكر ونوفق منهما كان لأنها يعرف بعرف وعلم وكلام الاستعمال الثاني لكن يتبين الغير ولا يضر الإضافة ولا ذكر ما يضرب
الثاني عشر لا يريبك تعارض الأدلة بعضها مكان يعتمد على المعنى والوضع والله أعلم تمت رسالة الوضع
نقلاً من خط ... رحمه الله تعالى ... على ... الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي وكفى

الحمد لله ذي الفضل العظيم الهادي من يشاء الى صراط مستقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة اقررت بها في القدم وولدت عليها اذ اخرجت من العدم واشهد
ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالطريق الواضح السهل الناجح مقررا ما فطر عليه المولود
من التوحيد ومبينا ما عسى ان تصل اليه عقول العبيد من اثار اسمه المبدي واسمه المعيد لا م
واسمه الفعال واسمه المزيد صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم تسليما كثيرا خصوصا
اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا **اما بعد** فانه لما كان
المقصود من الترجمان اليوناني التعارف في الطبيعي والالهي وتصحيح الحد والبرهان اذا ركبت
موادهما المعلومة ليتوصل بها الى تحصيل ما ليس بحاصل وكان قد وقع في وهم بعض افاضل
الناس كالامام والغزالي انه لا بد من الترجمان المذكور في تحصيل النظري من المعاني ولم يكن
كذلك بل هو بالنسبة الى المقصود الاول كلغة من اللغات في ان المقصود تعريف الغير ما في الضمير
وهذا ظاهر وبالنسبة الى المقصود الثاني كالعروض بالنسبة الى الشعر فان من عرف الذات
المركبة من الحيوانية والناطقية فقد عرف حقيقة الانسان سوا اعرف مع ذلك ان
الحيوان يقال له جنس والناطق فصل وشرح ما دل عليه ذلك اجمالا حد او لم يعرف شيا
من ذلك ومن لم يعرف الذات المركبة من الحيوانية والناطقية لم يعرف حقيقة الانسان ولو
اشتغل في المنطق طول الاعمار ومن علم ان العالم متغير وان المتغير حادث علم ان العالم حادث
سوا اعلم مع ذلك ان العالم يقال له الاصغر والحادث اكبر والمشتملة على الاصغر الصغرى
وعلى الاكبر الكبرى وغير ذلك مما قيل انه شرط في النتاج او لم يعلم شيا من ذلك ومن لم
يعلم ان العالم متغير والمتغير حادث ولا ما يقوم مقامه من الادلة الدالة على حدوث العالم لم
يعلم حدوث العالم ولو اشتغل في المنطق ما شاء الله ان يشتغل كما ان من عرف اللغة وشيا من
اشعار العرب وله قريحة قابلة لنظم الشعر تمكن من نظم الشعر سوا اعرف العروض او لم يعرف
شيا منه ومن لم يعرف شيا من لغة العرب او عرف اللغة ولم يكن له قريحة لم يمكنه نظم
الشعر وان اشتغل بالعروض ما شاء الله نعم فايدة المنطق فهم مراد المتكلم بهذه العبارات
المذكورة فيه وابطال قول المناظر المبطل اذا كان معترفا بصحة قواعد المنطق وبيان كيفية
الاستنتاج من الشكل الثاني والثالث والرابع اذا حصل عند الانسان مقدمات لا تتالف على

جه

وقف

هيئة الشكل الاول ابتدا ولم يهتد لكيفية لزوم النتيجة عنها لما كان المقصود من الترجمان
المذكور ما ذكرته دون ما وقع في وهم من ذكرت احببت لذلك ولحوامل اخر ان اضع مد خلا
في الحكمة التي اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا مشتملا على المنطق والطبيعي والالهي منبها على مواضع
الزلل ومشيرا الى كيفية الا دخول الالحاد على بعض الفضلاء في الاعتقاد والقول والعمل مبقيا
للناظر فيه على فطرته التي خلقه الله عليها ومبينا كيفية الرد على من اراد ان يخرجه عنها وكيفية
الرجوع اليها وهو كتاب مع صغر حجمه قد حل ما الغزته جهال العجم ومظهر ما رمزته اليونان في
اللوح بالقلم من انصف اعترف بانه شرح لجميع المختصرات ومدخل الى شرح جميع المبسوطات
وسميته المنقذ من الزلل في العلم والعمل وانا مبتدي بالمنطق ثم بالطبيعي ثم بالالهي مستعينا
بالعليم الرحيم القريب المجيب قايلا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ف المراد من المنطق
ان يكون عند الانسان الة قانونية تعصمه مراعاتها من ان يضل في فكره والفكر
حركة النفس في المعاني المخزونة في الباطن تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار
به الى علم بالمجهول والمجهول بازاء المعلوم فكما ان الشي قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا
معه حكم كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من طريق التصديق وقد جرت
العادة بان يسمى الشي الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم وان يسمى
الشي الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقرا ونحوه وكل من الطريقين
لا يخلوا عن ترتيب قد يقع على وجه صواب وقد لا يقع على وجه صواب وكثيرا ما يكون الوجه
الذي ليس بصواب شبيها بالوجه الذي هو صواب او موهما انه شبيه به ولهذا احتيج الى
المنطق فاذن المنطق علم يعرف به التمييز بين الوجه الصواب والوجه الخطا الواقعين في الحد
والحجة ونحوهما وذلك بمعرفة مبادي القول الشارح وكيفية تاليفها حدا كان او غيره
تاليفا يودي بالطالب الى التصور المجهول ومعرفة مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا
كانت او غيره تاليفا يودي بالطالب الى التصديق المجهول وقصارى المنطقي ان ينظر في كيفية
اكتساب المجهولات من المعلومات فاذا لم يكن عنده شي من المعلومات الموصلة الى المجهولات
فهو من اجهل المخلوقات كما بلغنا بطريق ظنا صحته عن افضل اهل زمانه في المنطق وهو الخونجي
المنسوب اليه كشف اسرار المنطق والموجز انه قال عند الموت اموت وما عرفت شيا
الا علمي بان الممكن مفتقر الى موثر ثم قال الافتقار وصف سلبي فانا اموت وما عرفت شيا

اذا عرفت ذلك فاللفظ يدل وضعا اما على سبيل المطابقة او سبيل التضمن او سبيل الالتزام
لانه اما ان يدل على تمام المسمى او على جزئه او على لازمه الذهني فاللفظ المشترك بين الشي وجزئه
يدل على الجزء مطابقة وتضمنا واللفظ المشترك بين الشي ولازمه يدل على اللازم مطابقة والتزاما
والمفهوم اما ان يدل جزء لفظه على جزئه وهو المركب او لا وهذا اما ان لا يقبل العدم وهو الواجب
لذاته وهو الحق سبحانه وتعالى او لا يقبل الوجود وهو الممتنع او يقبلهما وهو الممكن قال
متاخروا الفلاسفة والممكن اما ان يحل في موضوع اى محل يقوم الحال فيه وهو العرض او لا
وهو الجوهر وهذا اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم
او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل والجسم
ان لم يتركب من اجسام مختلفة الطباع كالسماء والارض والماء والهواء والنار فهو البسيط
وان تركب منها فهو المركب مثل المعدن والنبات والحيوان وقد يقال البسيط لما ليس
له جنس ولا فصل والعرض اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول
هو الكم فان اشتركت اجزاؤه في حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل والكم المتصل
ان كان منقضيا غير مستقر فهو الزمان وان كان باقيا مستقرا فهو المقدار فان انقسم في جهة
واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان انقسم في ثلاث فهو الجسم التعليمي والمنفصل
هو العدد واما العرض الذي يقتضي النسبة فسبعة قال الامام بالاستقراء اذ
لم ينقل عن احد من المتقدمين كلام معقول في حصره وهي الاين والمتى والاضافة وان يفعل
وان ينفعل والجدة والوضع واما الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف وهو اربعة
انواع الاول المحسوسات وهو المبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات
والمشمومات فان كانت راسخة سميت انفعاليات وان كانت سريعة الزوال
سميت انفعالات الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالحياة والعلم والجهل المركب
والقدرة والارادة فان كانت راسخة سميت ملكة والا سميت حالا الثالث
الاستعداد اما نحو الدفع وهو القوة واما نحو القبول وهو اللاقوة الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية كل واحد من هذه
المفهومات ومن جزئياتها ومن اجزائها ان كانت ان اخذ من حيث هو هو فهو لا واحد ولا
كثير ولا كلي ولا جزئي وان كان لا يخلو عن احدهما ويسمى المطلق والماهية بلا شرط وكليا

طبيعا

طبيعا وتسميته كليا مجاز لانه في نفسه ليس كليا والا امتنع حمله على الشخص ولا جزئيا
والا امتنع حمله على كثيرين وقد يسمى ايضا مفردا من حيث انه ليس للفظه جزء يدل على
جزئه وان اخذ بشرط فهو المفرد وهذا ان اخذ بشرط العراء عن اللواحق الخارجية فهو المجرد
والماهية بشرط لا وان اخذ بشرط شي من اللواحق فان اشترك فيه كثيرون فهو الكلي
والا فهو الجزئي الحقيقي ويسمى المخلوط كزيد هذا والمجرد والمخلوط والكلي تباين
تباين الاخص تحت الاعم ثم الكلي ان حمل على جزئياته حمل المواطاة وهو ان يحمل
عليها بالحقيقة كالحيوان بالنسبة الى الانسان وكالابيض بالنسبة الى الانسان
الابيض فهو الذاتي وان حمل بالاشتقاق وهو ان لا يحمل بالحقيقة بل ينسب اليها كالبياض
بالنسبة الى الانسان اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض فهو العرضي وكل
عرضي قائم بشي فهو ايضا ذاتي لكن المجموع من حيث هو هو فالسواد ذاتي للاسود من
حيث هو اسود والذاتي ان ميز فهو فصل نوع كالناطق او فصل جنس كالمتحرك بالارادة
وان لم يميز فان اتحدت افراده بالحقيقة فهو النوع الحقيقي كالانسان والا فهو الجنس فان
كان فوق كل الاجناس فهو العالي كالجوهر مثلا ومقابله السافل كالحيوان وان كان فوقه
جنس وتحته جنس فهو المتوسط كالجسم النامي ومقابله المفرد كالعقل ان لم يكن الجوهر
جنسا له وكانت افراده مختلفة الحقيقة ويقال لما اندرج تحت جنس نوع اضافي
وهو اما عال كالجسم او سافل كالانسان او متوسط كالحيوان والجسم النامي واما مفرد ان
لم يكن فوقه ولا تحته نوع كالعقل ان كانت افراده متفقة الحقيقة وكان الجوهر جنسا له
وكل من الجنس والفصل خارج عن ماهية الاخر وان كان كل منهما داخلا في ماهية النوع
الاضافي وايضا الذاتي اما مقول في جواب ما هو اي دال على ما سئل عنه بالمطابقة او
مقول في جواب اي شي هو او لا هذا ولا هذا فالاخير كالجنس اذا سئل عن فرد واحد
من انواعه والثاني كالفصل والاول ثلاثة مقول في جواب ما هو بحسب الشركة فقط
كالجنس اذا سئل عن افراده ومقول بحسب الخصوصية فقط كالحد بالنسبة الى المحدود
ومقول بحسب الشركة والخصوصية جميعا كالنوع الحقيقي اذا سئل عن افراده
او عن فرد منها وايضا الذاتي اما تمام الماهية او جزؤها والاول هو المقول في جواب
ما هو والثاني غيره وجزء كل شي متقدم على ذلك الشي في الوجود والعدم جميعا فان

الشي لا يمكن ان يوجد ما لم توجد جميع اجزايه وكذلك لا يعدم ما لم يعدم واحد من
اجزايه واذا تقدم الجزء على الكل في الوجود والعدم جميعا في الخارج فكذلك في الذهن
فان تلك الماهية هي مجموع تلك الاجزاء فقط والعلم بها هو العلم بمجموع تلك الاجزاء فقط فظهر
ان جزء الشي متقدم عليه في الوجود والعدم الخارجين والذهنيين نعم يعتبر في الوجود
للجميع وفي العدم البعض د **واعلم** ان جزء الماهية جنسا كان او فصلا لا يقبل
الاشدية ولا الاضعفية لان حال الاضعفية لا بد ان يعدم شي فذلك المعدوم ان
كان معتبرا في تحقق الماهية بعدمه وان لم يكن معتبرا لم يكن ذلك النقصان في تمام
نفس الماهية بل في شي خارج عن الماهية د **واعلم** انه لا يجوز ان يكون جنس النوع
المحصل ولا فصله عدميا لان العدم لا يصلح ان يكون جزءا من الموجود والعرضي ان اختص بطبيعة
واحدة كالضحك فهو الخاصة والا فعرض عام كالمشي وايضا اما لازم ان امتنع انفكاكه
عن الماهية واما غير لازم واللازم اما للوجود كالحدوث لغير الله او للماهية كالزوجية
للاربعة اما بوسط او بغير وسط والوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا ثم اللازم
بين يلزم من فهم الملزوم فهمه وغير بين وهو الذي اذا علم مع المسمى علم كونه لازما له فالكليات
خمس النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام فالجنس هو المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فالمقول كالجنس البعيد والمقول على كثيرين كالجنس للخمسة قولا ذاتيا
وقولنا مختلفين بالحقيقة يخرج النوع وقولنا في جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية حتى فصل
الجنس وان كان ذاتيا اعم لانه انما يدل على الماهية بالالتزام والمراد بالمقول في جواب ما هو
انما هو الذي يدل عليها بالمطابقة ولمن لم يراع هذا الاصطلاح ان يسميه جنسا والنوع
هو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو والقيد الاول يخرج الجنس والاخير
الثلاثة الباقية وقد يقال النوع للكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس قولا اوليا وهذا
احتراز عن الصنف كالعربي اذ لا يقال الجنس على الصنف الا بواسطة القول على النوع المقول
عليه والاول يسمى نوعا حقيقيا وهذا اضافيا كما تقدم وهما متغايران لوجوب
تركب الثاني من الجنس والفصل دون الاول وتحقق الاول دون الثاني في البسايط وبالعكس
في الاجناس المتوسطة والفصل هو الكلي المحمول على الشي في جواب اي شي هو في ذاته والقيد
الاخير يخرج الخاصة والاول الثلاثة الباقية د **واعلم** ان الفصل مقيسا الى النوع

مقوم

مقوم له ومقوم العالي مقوم السافل من غير عكس ومقيسا الى الجنس مقسم له ومقسم السافل فل
مقسم العالي من غير عكس ومقيسا الى حصة النوع من الجنس خارج عن طبيعتها وبالعكس
وجار مجرى الصورة لها وهو هيولاه والمركب منهما النوع وقد علم مما تقدم انه ليس كل
جزء جنسا او فصلا بل الجزء المحمول احتراز عن الخمسة والخمسة للعشرة والخاصة هي الكلي
المقول على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا غير ذاتي خرج بالقيد الاول العرض العام وبالا خير
الثلاثة الباقية وقد يقال الخاصة لما يخص الشي بالقياس الى بعض ما يغايره ويسمى خاصة
اضافية والاول خاصة مطلقة والعرض العام هو الكلي المقول على ما تحت اكثر من طبيعة
واحدة قولا غير ذاتي خرج بالقيد الاول الخاصة وبالاخير الثلاثة الباقية فالمشي عرض
عام للانسان وخاصة مطلقة للحيوان واضافية للانسان بالنسبة الى غير الحيوان
واعلم ان المفرد اما معلوم الحقيقة بالبديهة كاللذة والالم والشهوة والنفرة
والعلم والقدرة والوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والاستحالة والامكان
والالوان والاصوات والطعوم والروايح والحرارة والبرودة او بخبر الصادق كالايمان
واما غير معلومها وهذا ان كان شخصا فلا حد له لان الاشخاص انما تختلف بالاعراض
لا بالذاتيات وان كان بسيطا اعني ليس له جنس ولا فصل فلا سبيل الى تعريفه بالتحديد
ويمكن ان يرسم وان كان مركبا حد ورسم فالحد والمعرف له هو ما يستلزم معرفته معرفته
ويجب تقدم معرفته عليه فلذلك هو غيره وغير معرف به ومساو له في العموم واجلى
منه فهو اما الداخل فيه او الخارج عنه او المركب منهما والاول ان ساواه في المفهوم
فهو الحد التام والا فالناقص والثاني يجب كونه خاصة لازمة بينة وهو الرسم الناقص
والثالث ان كان المميز هو الداخل فحد ناقص ايضا والا فان كان المشترك هو الجنس القريب
فهو الرسم التام والا فرسم ناقص ايضا والخلل في التعريف لاختلال شرط مما سبق د
وطريق اكتساب الحد تحليل صفات شخص وحذف ما غشي حقيقته من غواش
غريبة لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو
توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقته وبالجملة حذف ما ليس بذاتي ثم ترتيب المقولات
في جواب ما هو نزولا حتى ينتهي الى مقول لا مقول تحته فهو الجنس القريب والمميز له عما شاركه
فيه تمييزا ذاتيا هو فصله د وهل الاشتراك في الحقايق والتمييز بالاعراض كما تقدم او

بالعكس او الاشتراك بجزء والتمييز باخر في هذا المقام ابحاث تهز سلسلة قوم
ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وهل يكتسب الحد بالبرهان
قالوا لا لانه يصير اكبر والمحدود اصغر وحينئذ فان نسب الاكبر الى الاوسط على انه
محموله انتج انه محمول على الاصغر فقط ولم يلزم من ذلك انه حده كقولك الانسان ضاحك
وكل ضاحك متعجب وان نسب الى الاوسط على انه حده وكان كذبا فالقياس فاسد لكذب
الكبرى كقولك والضاحك حيوان ناطق فان حد الضاحك ليس هو الحيوان الناطق بل حده
شي ما له الضحك وهذا من حيث المفهوم يصدق على غير الانسان غير انه اتفق انه لا يكون الا
انسانا وان نسب الى الاوسط بالحدية وكان صدقا فحد محمول الشي قد لا يكون حدا للشي مثل
والضاحك شي ما له الضحك وان حمل على الاوسط على انه حد ما الاوسط محموله مثل وكل
ما هو موضوع للضاحك فحده حيوان ناطق فقد اخذ المطلوب في بيان نفسه وهو المصادرة
ان كان غير بين وان كان بينا لم يحتج الى برهان ولا يكتسب بالقسمة ايضا لانها دون الاستثنا
لا تفيد كقولك الانسان اما الحيوان او غيره والحيوان اما الناطق او غيره وعند الاستثنا كقولك
لكنه الحيوان ولكنه الناطق لا بد من حجة ويعود الكلام السابق ولا بالاستقراء لانك
ان استقريت ان الحد حد لكل شخص حتى تجعله حدا للنوع لم يصح لان الاشخاص لا حد لها وبتقدير
الصحة فلكل جزئي محسوس حد لا يشاركه فيه شخص اخر فكيف يمكن ان ينقل الى النوع وان
استقريت ان الحد محمول على كل شخص من غير زيادة لم يلزم ان يكون حدا للنوع وان استقريت
ان الحد حد لنوع كل واحد من تلك الاشخاص فقد صادرت على المطلوب الاول ه **واعلم**
ان قولهم معرف الشي ما يستلزم معرفته معرفته حق وقولهم يجب تقديم معرفته يقتضي ان التعريف
اعني ذكر المعرف لا يفيد السائل معرفة الماهية وانما غايته ان يفيد تمييز الماهية عن غيرها اذا
علمها مع غيرها كمن علم الذات المركبة من الحيوانية والنطق وعلم الذات المركبة من الحيوانية
والصاهلية وعلم الذات المركبة من الحيوانية والناهقية مثلا ولم يميز مدلول الانسان
منها عن غيره فقال ما الانسان فقيل له هو الحيوان الناطق فان هذا القول لم يفد السائل الماهية
وانما افاده تمييزها عن غيرها وما ذاك الا لتقدم علم السائل بالحد واستلزام معرفته معرفة
المحدود وهذا حق لا ريب فيه ومن زعم ان مجرد ذكر الحد يفيد السائل معرفة الحقيقة
ذوقا فهو من الجاهلين نعم قد يفيده علما او ظنا على حسب حال المجيب ان مدلول هذا اللفظ مركب

مركب من كذا او صفته كذا ولكن يحتاج السائل مع ذلك اذا كان جاهلا بمدلول
الحد الى التفتيش والسعي حتى تحصل تلك الصور المعقولة في نفسه **تنبيه** الماهيات
المتصورة هي المعقولات الاول والحكم بحصول نسبة بعض الماهيات للبعض او نفيه عنه حكما
على بعض الماهيات بكونه موضوعا او محمولا او جنسا او فصلا او نوعا هو المعقولات الثانية
وهذه الاعتبارات قد يبحث عنها انها هل هي موجودة ام لا وذلك في العلم الناظر في
الموجود ولواحقه وقد يبحث عنها من حيث ان وجودها في النفس او فيها وفي الخارج وذلك
في علم النفس ونحن ذكرناهما في العلم الطبيعي وقد يبحث عنها من حيث انها كيف يمكن تركيبها
تركيبا يودي الى العلم بالمجهولات وهي من هذا الوجه موضوع المنطق واذا عرفت ذلك
فاعلم ان القول في قسم التصورات اعني في الاقوال الشارحة ومباديها انما هو بحث عن امور
ذهنية لا تحقق لها في الخارج لان الكلي وانواعه كالجنس والفصل والنوع والخاصة والعر ض
العام والحد والرسم ليس لشي منها وجود في الخارج صرح بهذا ابن سينا في عيون الحكمة و
والشهاب المقتول في اللمحات وهو مقتضى مباحث الاشعري وسياتي تقرير ذلك ان شاء
الله تعالى ه **واما المركب** وهو الذي يدل جزء لفظه على جزء معناه فان حكم فيه بنسبة
خارجية اي لها خارج عن كلام النفس فهو الخبر والا فان قام مقام اللفظ الدال جزؤه على جزئه لفظة
واحدة فهو التقييدي كحيوان ناطق يقوم مقامه الانسان وهو يستعمل في الاقوال الشارحة
والا فانشا وتنبيه وهما مذكوران في غير هذا العلم ه **واما الخبر** ويقال للفظ الدال عليه
قول وقضية وخبرا ايضا ففيه بحثان الاول القضية لا بد فيها من محكوم به وعليه فان
لم يكونا قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية
سميت حملية وسميا بالموضوع والمحمول والا فشرطية وسميا بالمقدم والتالي وتسمى الحملية
بسيطة لانتهاء الشرطية بالتحليل اليها وابسطها الموجبة اذ لا يعقل سلب امر ولا يذكر الا مضا فا
الى ايجابه فهو مسبوق بالايجاب في التعقل والذكر ويلتئم من الموضوع والمحمول ونسبة تربط
احدهما بالاخر من حقها ان تدل عليها بلفظ ويسمى ذلك اللفظ رابطة فان ذكرت سميت القضية
ثلاثية والا كانت مضمرة في النفس وتسمى القضية ثنائية وهي اداة قد تكون في قالب الفعل
ككان او قالب الاسم كهو والاولى تسمى زمانية والاخرى غير زمانية وليس حاجة محمول هو
اسم مشتق او فعل الى الرابطة حاجة الاسم الجامد اليها لما فيهما من الدلالة على النسبة الى

موضوع ومعنى الحمل هو ان الشي الذي يقال له ج هو بعينه يقال له ب سوا كان
معنى بالذات كما في قولنا الضاحك كاتب فانهما صفتان للانسان وهو ثالثهما او كان احدهما
كما في قولنا الانسان ضاحك او كان حقيقتهما كالمترادفين وليس معنى الحمل اتحاد حقيقتهما
فقط والا لما صح في غير الاسماء المترادفه والجزي لا حمل اما على الكلي فلانه حصر لما لا يمتنع واما
على الجزي فلانه اما هو نفسه او مباينه فلا حمل على التقديرين واعلم ان نسبه احدهما الى
صاحبه بالموضوعيه غير نسبه صاحبه اليه بها فقد يختلفان بالوجوب ولذلك لا
يحفظ العكس جهة الاصل بل الضروريه تنعكس ممكنه ونسبه احدهما الى صاحبه
بالموضوعيه غير نسبه صاحبه اليه بالمحموليه فقد يختلفان ايضا بالوجوب لجواز ان
يمتنع تحقق الموضوع دون كونه محمولا على الموضوع كما في الواجب الاعم وبالعكس كما في
الخاصه المفارقه وهذا اذا اخذ الوجوب بحسب مفهومي الموضوع والمحمول وان اخذ بحسب
الذات التي صدقا عليها معا امتنع اختلافهما فيه وموضوع القضيه ان كان جزئيا معينا سميت
مخصوصه موجبه وسالبه وان كان كليا فان لم يذكر فيها السور وهو اللفظ الدال
على كميه افراد الموضوع سميت مهمله موجبه وسالبه وان ذكر سميت محصوره
ومسوره وهي اما موجبه كليه وسورها كل او جزئيه وسورها بعض وواحد واما سالبه
كليه وسورها لا شي ولا واحد وجزئيه وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس والاول
لسلب الحكم عن الكل بالمطابقه وعن البعض بالالتزام والاخران بالعكس وقد يذكر
الاول للسلب الكلي ايضا والله لا يحب كل كفار اثيم ولا تطع كل حلاف مهين والاول من
الاخيرين قد يذكر للسلب الكلي ولا يذكر للايجاب البته والثاني منهما بالعكس واذا
قلنا كل ج ب لم نعني به الجيم الكلي ولا الكل من حيث هو كل بل كل واحد واحد والفرق
بين المفهومات الثلث ظاهر فان الكل من حيث هو كل موجود في الاعيان واما الكلي
من حيث هو كلي فليس بموجود في الاعيان ولان طبيعه الكل لا تقوم الاجزا التي فيه بل
تتقوم بالاجزاء واما طبيعه الكلي فانها تتقوم الجزئيات وتكون جزءا من اجزاء قوامها
كالانسان فانه جزء من هذا الانسان والدليل عليه ان الانواع متقومه من طبايع الاجناس
والفصول والاشخاص متقومه من الطبيعه النوعيه والاعراض الخارجيه المشخصه واما
كل واحد واحد فهو عباره عن تفصيل الاجزاء او الجزئيات فالفرق بينه وبين الكل

الذي هو عباره عن مجموع الاجزاء وبينه وبين الكلي الذي هو عباره عن القدر المشترك بين
الجزئيات مما يعلم بالضروره اذ لو عنينا الجيم الكلي او الكل من حيث هو كل لم يتعد الحكم
من الاوسط الى الاصغر ه واعلم ان الحكم بالحقيقه بالايجاب انما هو على الذات التي
صدق عليها ج كيف كان ولو بالامكان وتسمى ذات الموضوع وما عبر به عنها عنوان
الموضوع ووصفه وقد يتحدان وقد يتغايران دام الوصف بدوام الذات او لم يدم وقو لنا
كل ج ب قد يعتبر تاره بحسب الحقيقه اي كل ما هو بحيث لو وجد في الخارج لكان
ج فهو بحيث لو وجد في الخارج كان ب وتسمى هذه حقيقيه وتاره بحسب الوجود ٣
الخارجي اي كل ما وجد في الخارج صادقا عليه ج صدق عليه ب في الخارج وتسمى
خارجيه وبينهما فرق فانه لو لم يوجد من الاشكال الا المثلث صدق كل شكل مثلث
بهذا المعنى دون الاول واذا عرفت معنى الموجبه الكليه عرفت معنى بواقي المحصورات
واما تحقيق المهمله وحكمها فاعلم ان مفهوم الانسان مثلا لم يقتضي الكليه والا
امتنع حمله على زيد ولا الجزئيه والا لامتنع حمله على كثيرين بل هو في نفسه معنى
وما خوذا كليا معنى وما خوذا جزئيا معنى وما خوذا عاما معنى وهو في نفسه صالح لكل
ذلك فالمهمله ما موضوعها مفهوم الانسان من حيث هو فعلى هذا الانسان نوع لا
يكون مهمله لانه ماخوذ باعتبار واحد معين نص عليه ابن سينا قالوا وهي في قوه الجزئيه
الموافقه لها في الكيف بمعنى يلازمهما لان ب مهما صدق على بعض ج فقد صدق على ما صدق ٣٢
عليه ج من حيث هو ومهما صدق على ج من حيث هو صدق على بعض ما صدق عليه ج ٣٣٣
وهذا صحيح ان عني بعض ج شي يصدق عليه ج اما لو عني بعض ج شي يصدق عليه ج من ٣٣٣
جزئياته ففي صدق الشرطيه الثانيه بناء على ما قرر في تفسير المهمله نظر ه ومحمول ٣٣٣٣
القضيه ان كان وجوديا سميت محصله وان كان عدميا سميت معدوله ومغيره وغير
محصله موجبه وسالبه فهذه اربعه قضايا والضابط في نسبه بعضها الى البعض ان
كل قضيتين توافقتا في العدول والتحصيل وخالفتا في الكيف تناقضتا مثل كل ج هو ٣٢٣٢٣٢
ليس ب مع ليس كل ج ليس ب او لا شي من ج هو ليس ب مع بعض ج هو ليس ومثل
كل ج ب مع بعض ج ليس هو ب وان كانتا على العكس تعاندتا صدقا حاله الايجاب مثل ٢٣٣٣
كل ج ب مع بعض ج هو ليس ب وكذبا حاله السلب مثل لا شي من ج ب مع ليس ٣٢٢٢٣

كل ج هو ليس ب وان تخالفا فهما كانت الموجبه اخص من السالبه لتوقف الايجاب على وجود الموضوع اما تحقيقا كما في الخارجيه او تقديرا كما في الحقيقيه دون السلب مثل كل ج ب مع ليس كل ج هو ليس ب او كل ج هو ليس ب مع ليس كل ج ب ولا التباس في هذه الاربع الا بين الموجبه المعدوله والسالبه المحصله والفرق بينهما ان القضيه ان كانت ثلاثيه وتقدمت الرابطه على حرف السلب كانت موجبة معدوله لربط الرابطه ما بعدها بالموضوع وان تاخرت كانت سالبة محصله وان كانت ثنائية فلا فارق الا النيه او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب وبعضها بالسلب كتخصيص لفظ غير بالعدول وليس بالسلب ٥ واعلم ان كل قضيه فنسبة محمولها الى موضوعها في نفس الامر لا بد لها من كيفيه تسمى ماده وهي اما الوجوب كنسبة الحيوان الى الانسان او الامتناع كنسبة الحجر الى الانسان والامكان كنسبة الكاتب الى الانسان والاولى تسمى واجبه والثانيه تسمى ممتنعه والثالثه تسمى ممكنه والواجبه والممتنعه لما اشتركا في الضروره التي هي استحاله ثبوت المحمول للموضوع او انفكاكه عنه جعلت القضيه اما ضروريه واما ممكنه والضروريه اما بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او بشرط المحمول فالتي بحسب الذات وتسمى الضروريه المطلقه هي التي يكون المحمول ضروريا للموضوع ما دام ذات الموضوع موجوده والضروريه بحسب الوصف هي ما دام ذلك الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا موجودا يكون المحمول ضروريا للموضوع وان احتمل ان يكون المحمول غير ضروري للموضوع في بعض احوال خلوه عن ذلك الوصف واعلم ان الضروريه بحسب الوصف ان كان من شرطها ان لا يكون ضروريه بحسب الذات فانا نسميها بالمشروطه الخاصه وعلى هذا التقدير خرجت عنها الضروريه بحسب الذات وان لم يكن من شرطها ذلك دخلت فيها الضروريه بحسب الذات ونسميها بالمشروطه العامه وهي كالجنس للمشروطه الخاصه والضروريه بحسب الذات واما الضروريه بحسب الوقت فهي التي يكون المحمول ضروريا للموضوع في بعض الاوقات اما معينا كالانكساف وتسمى وقتيه او غير معين كالتنفس للانسان وتسمى منتشره والضروريه بشرط المحمول هي الحاصله في حال الجمله قالوا ولا فايده فيها لضروره كل محمول بشرط وجوده واما الممكنه فهي المحكوم فيها بالامكان وهو سلب الضروره وتحته اربعه

انواع الامكان العام وهو سلب الضروره الذاتيه عن الطرف المخالف للحكم فقط ويندرج فيه الواجب والممتنع ويمكن ان يكون هو سلب الضروره عن العدم فقط ويمكن ان لا هو سلب الضروره عن الوجود فقط كقولنا بالامكان العام كل نار حاره او لا شي من النار ببارد والامكان الخاص وهو سلبها عن الطرفين جميعا ويخرج عنه الواجب والممتنع والمواد بحسب هذا ثلث ماده الوجوب وماده الامتناع وماده الامكان واما الاخص فهو سلب الضروره الذاتيه والوصفيه عن الطرفين معا والاستقبالي سلب الضرورتين في الزمان المستقبل وهذا كله اذا بين في القضيه الضروره او الامكان فان لم يبين ولكن بين ان ثبوت المحمول او سلبه حاصل للموضوع بالفعل ولم يتعرض لقيد اخر فهي المطلقه العامه وهي اعم من ساير الفعليات واخص من الممكنه العامه مطلقا ومن الخاصه من وجه لصحه المطلقه على ماده الضروره وغيرها وتناول الخاصه ما لا يقع اصلا وان تعرض لقيد اخر فاما بالدوام او اللادوام والدوام اما بحسب ذات الموضوع واما بحسب وصف الموضوع فان كان بحسب ذات الموضوع فهي الدايمه وان كان بحسب وصف الموضوع فان كان من شرطه ان لا يكون دايما بحسب ذات الموضوع فهي العرفيه الخاصه دايما كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دايما بحسب الذات وان لم يكن من شرطه ذلك سميت عرفيه عامه ونسبتها من الدايمه نسبة الاعم من الاخص وان قيد باللادوام فهي الوجوديه اللادايمه وهذه هي التي من شرطها ان لا يكون المحمول دايما بدوام ذات الموضوع فاندرج فيها العرفيه الخاصه كقولنا بالوجود كل انسان او لا شي من الانسان بمتنفس لا دايما بحسب الذات وقد يكون المراد من الوجوديه ان يكون المحمول ثابتا للموضوع بشرط ان لا يكون ذلك الثبوت ضروريا بحسب الذات ونسميها بالوجوديه اللاضروريه كقولنا بالموجود كل انسان او لا شي من الانسان بضاحك لا بالضروره بحسب الذات وهي اعم من الوجوديه اللادايمه وقد تحصلنا من هذا البحث على خمسة عشر نوعا من القضايا ممكنه عامه وهي المحكوم فيها بسلب الضروره المطلقه عن الطرف المخالف وخاصه واخصيه واستقباليه وقد عرفتها مطلقه عامه وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل مطلقا كقولنا بالاطلاق العام كل انسان متنفس او لا شي من الانسان بمتنفس والوجوديه اللادايمه وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل لا دايما بحسب

الذات والوجوديه اللاضروريه المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل لا بالضروره بحسب
الذات والدايمه المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب ما دامت الذات مثل دايما كل
انسان حيوان او دايما لا شي من الانسان بفرس والعرفيه العامه المحكوم فيها بدوام
الثبوت او السلب ما دام وصف الموضوع كقولنا دايما كل كاتب متحرك الاصابع ما
دام كاتبا او دايما لا شي الى اخره والعرفيه الخاصه المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب
مادام وصف الموضوع لا دايما بحسب الذات والضروريه المطلقه المحكوم فيها بضروره
الثبوت كقولنا بالضروره كل انسان حيوان او بالضروره لا شي من الانسان بفرس
والمشروطه العامه المحكوم فيها بضروره الثبوت او السلب بشرط وصف الموضوع
ومثالها ما ذكر في العرفيه العامه الا انك تبدل بالدوام الضروره والمشروطه
الخاصه المحكوم فيها بهذه الضروره لا دايما بحسب الذات والوقتيه المحكوم
فيها بضروره الثبوت او السلب في وقت معين لا دايما بحسب الذات والمنتشره المحكوم
فيها بضروره الثبوت او السلب في وقت غير معين لا دايما بحسب الذات وهذا مجموع
ما جرت العاده بذكر احكامه من القضايا في التناقض والعكس والقياس وغيرها
وهي قسمان بسايط ومركبات فالقضيه البسيطه هي التي حكم فيها بالايجاب فقط
او بالسلب فقط واخص هذه الضروريه ثم الدايمه ثم المشروطه العامه ثم العرفيه العامه
ثم المطلقه ثم الممكنه العامه واما المركبه فهي التي حكم فيها بالايجاب والسلب معا
وهي المقيده باللادوام او اللاضروره فقيد اللادوام اشاره الى مطلقه عامه واللاضروره
اشاره الى ممكنه عامه مخالفتي الكيفيه للقضيه المقيده بهما موافقتي الكميه والطرفين
لها فالمشروطه الخاصه مركبه من موجبه مشروطه عامه وسالبه مطلقه عامه او
من سالبه مشروطه عامه وموجبه مطلقه عامه والعرفيه الخاصه مركبه من موجبه
عرفيه عامه وسالبه مطلقه عامه او من سالبه عرفيه عامه وموجبه مطلقه عامه
والوجوديه اللاضروريه مركبه من موجبه مطلقه عامه وسالبه ممكنه عامه او
من سالبه مطلقه عامه وموجبه ممكنه عامه والوجوديه اللادايمه مركبه من
مطلقتين عامتين احديهما موجبه والاخرى سالبه والوقتيه مركبه من وقتيه مطلقه
موجبه او سالبه ومن مطلقه عامه مخالفه لها في الكيف والمنتشره مركبه من منتشره مطلقه

موجبه او سالبه ومن مطلقه عامه مخالفة لها في الكيف والممكنه الخاصه سواء صرح
فيها بالايجاب فقط او بالسلب فقط هي مركبه من ممكنتين عامتين موجبه وسالبه
احديهما مصرح بها والاخرى لازمه كقولنا بالامكان الخاص كل انسان كاتب وبالامكان
الخاص لا شي من الانسان بكاتب فالاولى مصرح فيها بالايجاب والسلب لازم والثانيه بالعكس
واعلم ان المطلقه العامه اعم من الفعليات والمشروطه الخاصه اخص المركبات
والممكنه العامه اعم القضايا ونسبه القضايا بعضها الى بعض بالعموم والخصوص والمباينه
بعد الاحاطه بمعانيها واضحه تنبيه قد استشكل الامام القول بالممكنه
العامه فانا اذا قلنا بالامكان العام كل ج ب كان معناه ان البا ثابت بشرط ان لا
يكون ممتنع الثبوت له قال وهذا هذيان لان كل ما كان ثابتا للشي لم يكن ممتنع الثبوت
له وهو اعتراض صحيح يقتضي نفي الممكنه العامه وبعضهم نفي الامكان بانه ان صدق
على الواجب كان ممكن العدم والا كان ممتنعا واجيب بانه لا يلزم من صدق الامكان
العام امكان العدم ولا من نفي الامكان الخاص الامتناع ونفاه اخر بان الشي ان
كان موجودا امتنع عدمه وان كان معدوما امتنع وجوده واجيب بان الضروره
الحاصله في حال الوجود والعدم هي الضروره بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان وانما
تنافي القوه القسيمه للفعل ففرق بين الامكان والقوه القسيمه للفعل فان ما بالقوه
لا يكون بالفعل وما بالامكان قد يكون بالفعل واعلم ان الضروره والامكان
كما يكونان بحسب الامر نفسه كما علمت فقد يكونان بحسب الذهن ويسمى ضروره ذهنيه
وامكانا ذهنيا والضروره الذهنيه اخص من الخارجيه لانه كلما وجب جزم الذهن
بنسبه محمولها الى موضوعها لمجرد تصور طرفيها كان في نفس الامر كذلك والا ارتفع الامان
عن البديهيات ولا ينعكس كما في النظريات ويعلم منه ان الامكان الذهني وهو الشك
والتوقف عن الحكم اعم من الخارجي الذي هو كون الشي في نفسه غير ممتنع ولا واجب
ومهما تركب موضوع القضيه او محمولها من الاجزاء المحموله تعددت القضيه والا فلا
والتعدد بحسب اجزاء المحمول بحفظ كميه الاصل وكيفيته وجهه لا التعدد بحسب
اجزاء الموضوع فانه لا يحفظ بالكليه لجواز كون الجزء اعم من الكل واحترزنا بالاجزاء
المحموله عن مثل قولنا البيت سقف وجدار وعكسه اذ لا تعدد واما الشرطيه

فاما متصله موجبه وهي التي حكم فيها بثبوت قضيه على تقدير اخرى مثل قولنا اذا كانت
الشمس طالعه فالنهار موجود واما منفصله موجبه وهي التي حكم فيها بمعانده قضيه
لاخرى اما ثبوتا فقط وتسمى مانعه الجمع وتركيبها من الشي والاخص من نقيضه مثاله الجسم اما
جماد او حيوان او انتفا فقط وتسمى مانعه الخلو وتركيبها من الشي والاعم من نقيضه مثاله
الخنثى اما لا رجل او لا امراه او ثبوتا وانتفاء وتسمى حقيقية وتركيبها من الشي ونقيضه او من
الشي والمساوي لنقيضه مثاله العدد اما زوج واما فرد والمتصله ان كان بين طرفيها علاقه
تقتضي اللزوم فلزوميه والا فاتفاقيه وتسمى الجزء الذي اقترن به حرف الشرط مقدما وملزوما
والذي اقترن به حرف الجزاء تاليا ولازما والملزوم فيها قد يكون عله اللازم وقد يكون معلولا
متساويا له وقد يكون مضايفا له وان كان التنافي بين طرفي المنفصله لعلاقه بينهما تقتضي
ذلك فعناديه كما تقدم والا فاتفاقيه كقولنا لشخص اسود وغير كاتب اما ان يكون اسود
او كاتبا حقيقيه فانهما في هذا الشخص لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن بطريق الاتفاق واما ان لا
يكون اسودا او كاتبا مانعه الجمع واما ان يكون اسودا ولا كاتبا مانعه الخلو وسالبه
كل هي التي حكم فيها بارتفاع ما حكم به في الموجبه فسالبه اللزوميه تسمى سالبه لزوميه
وسالبه العناديه عناديه وسالبه الاتفاقيه اتفاقيه والجزء المقدم في المنفصله يسمى
مقدما والمتاخر تاليا وتمييزه عنه انما هو بالوضع لان عناد احدهما في قوه عناد الاخر له بخلاف
المتصله فان مقدمها متميز عن تاليها بالطبع فقد يكون الشي ملزوما لغيره من غير عكس وتعدد تالي
المتصله يقتضي تعددها لان ملزوم الكل ملزوم الجزء وتعدد المقدم لا يقتضيه كليا لان
الكل قد يكون ملزوما دون الجزء ويقتضيه جزئيا وسانه من الثالث والاوسط الكل مثلا
كلما دخلت الدار وكلمت زيدا فعبدي حر يلزمه قد يكون اذا دخلت فعبدي وقد يكون اذا كلمت
فعبدي حر لانه يصدق كلما دخلت الدار وكلمت زيدا فقد دخلت الدار ويصدق
ويصدق كلما دخلت وكلمت فقد كلمت زيدا فنجعل كل منهما صغرى لقولنا كلما دخلت
الدار وكلمت زيدا فعبدي حر ينتج قد يكون اذا دخلت الدار فعبدي حر وقد يكون اذا كلمت زيدا هو ع
فعبدي حر وهو المطلوب وتعدد اجزاء مانعه الخلو يقتضي تعددها لان الكل يستلزم الجزء
ولا يقتضيه في مانعه الجمع لعدم استلزام انتفاء الكل انتفاء الجزء ❊ وحروف الانفصال
اما وحروف اللزوم ان واذ واذا ومهما ومتى وكلما ولو ولما واشدها دلاله على اللزوم ان واذ

دون البواقي والحكم في الشرطيه متصله كانت او منفصله ان قيد بوقت معين او حال
معينه سميت مخصوصه والا فان بين شموله الازمنه والفروض والاحوال او بعضها سميت
محصوره كليه وجزئيه والا فمهمله فهذه اربعه كل منها موجبه وسالبه والعبره في
الايجاب والسلب باثبات الحكم وسلبه لا بايجاب الطرفين وسلبهما وفي كونها كليه
بشمول الاوضاع والاوقات لا بعموم المقدم ولا تعميم المرات فقد يكون المقدم في الكليه
امرا مستمرا واما جهتهما واطلاقها فبجهه اللزوم والفساد واطلاقه وسور المتصله
الكليه كلما ومتى ومهما وسور المنفصله الكليه دائما وسور السالبه الكليه
فيهما ليس البته وسور الايجاب الجزئي فيهما قد يكون وسور السلب الجزئي في المتصله ليس
كلما وفي المنفصله ليس دائما واما الاهمال فباطلاق لفظه ان ولو واذا في المتصله واما
وحدها في المنفصله والمتصلات والمنفصلات قد يكون مولفه من حمليات ومن شرطيات
ومن خلط فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود فاما ان
يكون الشمس طالعه واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصله من متصله ومن
منفصله واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود واما ان يكون
ان كانت الشمس طالعه فالليل موجود فقد ركبت منفصله من متصلتين واذا قلت
ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصله من حمليه ومنفصلتين
واستخرج من نفسك بقيه الاقسام ❊ واعلم ان لكل قضيه نقيضا وهو ما يلزم
من صدقها كذبه ومن كذبها صدقه وبالعكس فلذلك قيل التناقض هو اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احديهما وكذب الاخرى وبالعكس وزاد بعضهم
لذاته احترازا عن اختلاف القضيه ولازمها المساوي بالايجاب والسلب فانه يقتضي
صدق احديهما وكذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق وعكسه
وشرطه ان لا يكون بين القضيتين اختلاف معنوي الا في النفي والاثبات الا اذا كانت
محصوره فيجب حينئذ اختلافهما في الكليه والجزئيه ايضا لجواز كذب الكليتين وصدق
الجزئيتين في كل ماده يكون الموضوع فيها اعم من المحمول ويجب مع ذلك كله مقدم حرف
السلب على الجهه ان كانت موجهه والجهه هي اللفظ الدال على كيفيه نسبه المحمول
الى الموضوع كالضروره والامكان فرب هذا كاتب وكل انسان حيوان وبالضروره

كل انسان حيوان بعضها ليس زيد وليس كل وليس بالضرورة وقد عرفت التناقض وشرايطه
بالنسبة الى جميع القضايا ان لحدت الفطانة بيدك والا فلا ينفعك التكثير اشار بذلك
الامام الاعظم والسيد المكرم فى الالواح القلبية وهو معنى قول المحققين نقيض القضية
رفعها مع اني مصرح لك باحسن ما قيل فيه وان كان غنية عنه لو ابعد تفسيرهم التناقض
بما تقدم هو انما يحصل بان يختلف القضيتان فى الكم والكيف والضرورة والامكان والدوام
والاطلاق ويتحدا فى الموضوع والمحمول والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة
والمكان والزمان فالبسيطة نقيضها بسيط وهو رفعها فنقيض المطلقة العامة الدايمة
المطلقة وبالعكس اذ الثبوت فى بعض اوقات الذات يناقض السلب فى كلها وبالعكس ونقيض
الممكنة العامة الضرورية وبالعكس لان الامكان هو سلب الضرورة ونقيض العرفية
العامة الحينية المطلقة المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل فى بعض اوقات وصف
الموضوع ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة المحكوم فيها بالثبوت او السلب
بالامكان فى بعض اوقات وصف الموضوع ه واما المركبة فنقيضها هو المفهوم المتردد
بين نقيضي جزئيها فنقيض العرفية الخاصة هو الحينية المطلقة المخالفة او الدايمة الموافقة لانها
مركبة من عرفية ومطلقة عامتين ونقيض المشروطة الخاصة هو الحينية الممكنة المخالفة
او الدايمة الموافقة لانها مركبة من مشروطة ومطلقة عامتين ونقيض الوقتية هو الممكنة الوقتية
المخالفة او الدايمة الموافقة لانها مركبها من ضرورية وقتية ومطلقة عامة ونقيض المنتشرة هو
الممكنة الدايمة المخالفة او الدايمة الموافقة وهو ظاهر ونقيض اللادايمة هو الدايمة
المخالفة او الدايمة الموافقة لانها مركبة من مطلقتين عامتين ونقيض اللاضرورية هو
الدايمة المخالفة او الضرورية الموافقة لانها مركبة من مطلقة وممكنة عامتين ونقيض الممكنة
الخاصة الضرورية المخالفة او الضرورية الموافقة لانها مركبة من ممكنتين عامتين هذا
احسن كلامهم او من احسنه وقد ورد عليهم ان المركبة الجزئية قد تجتمع مع نقيضي جزئيها على
الكذب فلا يكون المفهوم المتردد بين نقيضي جزئيها نقيضا لها مثل قولنا بالاطلاق العام
بعض الجسم حيوان لا دايما فانه اجتمع مع قولنا كل جسم حيوان دايما ومع قولنا دايما لا شي
من الجسم بحيوان على الكذب ولا مخلص عنه الا بما قدمنا من ان نقيض الموجهة ما تقدم فيه
حرف السلب على الجهة مثل ليس بالضرورة وليس بالاطلاق وليس دايما فنقيض الجزئية المذكورة

ليس بالاطلاق

ليس بالاطلاق العام بعض الجسم حيوانا لا دايما بل اما دايما كل جسم حيوان او دايما لا شي من
الجسم بحيوان او دايما بعض الجسم حيوان ودايما بعضه ليس بحيوان وهذا الثالث هو
الصادق فى هذه المادة ه واعلم ان لكل قضية عكسا الا ما نستثني وهو جعل الموضوع
بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق وفى مقدم المتصلة كالموضوع
وتاليها كالمحمول فالموجبة كلية كانت او جزئية تنعكس جزئية ولا يجب ان تنعكس كلية
لانه اذا كان هذا ذاك او بعض هذا ذاك فقد حصل بين هذا وبين شي من ذاك ملاصقة
ومجاورة وكما ان هذا قارن شيا من ذاك فذاك قارن شيا من هذا لان المقارنة لا تحصل الا
من الجانبين فهذا القدر يفيد ان شيا من ذاك قارن هذا واما ان كله قارن هذا فذاك
غير معلوم لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق الموضوع على كل افراد المحمول
فلا جرم انا اخذنا المعلوم وهو الجزئية وطرحنا المشكوك ه واما فى الجهة فقد قال
الامام ان جميع القضايا الموجهة الموجبة تنعكس موجبة ممكنة عامة لان اقوى الموجبات
الضرورية كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة وكل ما هو بالضرورة حيوان ثم عكسها
فى هذه المادة هو الامكان الخاص وقد يكون عكس الضرورية ضروريا كقولنا كل انسان
ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين وهو الامكان
العام ه بحث ان عكس الموجبة هو الامكان العام واذا عرفت ذلك فنقول الموجبة الضرورية
داخلة تحت الدايمة الداخلة تحت المشروطة العامة الداخلة تحت العرفية العامة الداخلة
تحت المطلقة العامة الداخلة تحت الممكنة العامة فيجب ان يكون عكس هذه القضايا
هو الممكن العام واما ساير القضايا اعني الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادايمة
والعرفية الخاصة والمشروطة الخاصة والممكنة الخاصة فعكس الكل ايضا ممكن عام لان
الضروري مع كمال قوته لما كان عكسه ممكنا عاما فلان يكون هذه القضايا ممكنا عاما
كان اولى لضعفها وقربها من طبقة الامكان ثم قال وهذا البيان وان كان اقناعيا لكن لو رجع
فيه العقل والانصاف ظهر انه حقيقي وقال بعض المتقدمين ان عكس الضرورية ضروري وذكر
ابن سينا انها مطلقة عامة وذكر فى الاشارات انها ممكنة عامة وقال الامام فى
مكان اخر ان كان المراد من موضوع القضية الضرورية هو الاشياء الموجودة فى الخارج
كان عكسها مطلقة عامة وان كان هو الاشياء التي يمكن ان تصير موجودة فى الخارج كان

عكسها ممكنة عامة والظاهر ان الحق خلاف مجموع ما قالوه فاليك الاعتبار بعقلك دون
هواك فاذا ظهر لك الحق فلك في بيانه لطالبه طرق منها الخلف بان تركب نقيض العكس بالاصل
لينتج المحال واما السوالب فالجزئية لا تنعكس شيء منها لجواز كون الموضوع اعم من المحمول الا
الخاصتين فانهما ينعكسان كنفسهما لانه اذا صدق بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما
فلا بد من اجتماع الوصفين في ذات واحدة بحكم اللادوام ولا بد من تنافيهما ايضا وذلك
موجب صدق العكس وهو بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما واما السوالب الكلية
فعلى ضربين احدهما ما يمكن فيه نقل الحكم من الايجاب الى السلب ومن السلب الى الايجاب
وذلك في السالبة الوقتية والمنتشرة والوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية والممكنة
الخاصة والمطلقة العامة والممكنة العامة وكل واحد من هذه اخص مما بعدها فان صح ان
السالبة الوقتية والمنتشرة لا ينعكسان صح ان السوالب التي هي اعم لا تنعكس والا انعكس الخاص
ايضا لان لازم العام لازم الخاص لكن المقدم حق فانه يصح ان يقال لا شيء من الناس بمتنفس
ولا يصح ان يقال لا شيء من المتنفس بانسان بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واحتج القائل بان
السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها بانه لو لم يصدق لا شيء من ب ج لصدق بعض ب ج ويلزمه
بعض ج ب وهو ينافي لا شيء من ج ب واجيب بانه لا منافاة بين مطلقتين واما السوالب الستة
الباقية فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية لما تقرر في بداية العقول ان احد الشيئين اذا
استحال حصوله مع الاخر استحال حصول الاخر معه واما المشروطة العامة فتنعكس كنفسها
لانه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين فيكون البيان كما في الضرورية المطلقة
واما المشروطة الخاصة فتنعكس مشروطة عامة لما سيأتي في تقرير عكس العرفية الخاصة
عرفية عامة واما المطلقة العرفية العامة فتنعكس كنفسها وكذلك الدائمة تنعكس
دائمة والدليل في ان السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها قائم في هاتين والخلف لازم واما
العرفية الخاصة مثل قولنا لا شيء من ج ب لا دائما بل ما دام ج فقال بعضهم انها تنعكس مطلقة
عرفية عامة لا يصدق لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع لا دائما بل ما دام كاتبا ولا يصدق لا
شيء من الساكن بكاتب لا دائما بل ما دام ساكنا فان بعض ما هو ساكن سلب عنه الكاتب
ما دام موجودا وهو الارض وقال اخرون انها تنعكس كنفسها لانه لو كان عكسها دائما لكان
عكس عكسها دائما لان عكس الدائم دائم وعكس العكس هو الاصل فيلزم ان يكون اللادائم دائما

هذا خلف

هذا خلف والامام في عكس الدائمة دائمة بحث يقتضي ان السالبة الدائمة لا يجب ان تنعكس
دائمة فاليك الاعتبار بالعقل ولا تقلد غير معصوم وللقضية نوع اخر من العكس يسمى عكس
النقيض وهو ضربان احدهما جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا موافقا الاصل في
الكيف والثاني جعل نقيض المحمول موضوعا وعين الموضوع محمولا مخالفا الاصل في الكيف وفي
استلزام الاصل لهذا العكس بالتفسيرين اختلافات كثيرة بين اهل المنطق فراى ابن سينا
في بعض كتبه ان الكلية الموجبة مثل كل انسان حيوان تستلزم النوع الاول وهو كل ما ليس
بحيوان ليس بانسان والا فليس كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وهو يستلزم بعض ما ليس
بحيوان انسان وينعكس بالعكس المستقيم الى بعض الانسان هو ليس بحيوان وقد كان كل انسان
حيوان واما السالبة كلية كانت او جزئية مثل لا شيء من الناس بحجارة او بعض الناس
ليس بحجارة فانها تستلزم ليس كل ما ليس بحجارة ليس بانسان والا فكل ما ليس بحجارة ليس
بانسان وينعكس بعكس النقيض الى كل انسان حجر وقد كان لا شيء من الانسان بحجر نعم لا تستلزمه
كليا فان ما ليس بحجر قد لا يكون انسانا والموجبة الجزئية مثل بعض الحيوان انسان يستلزم
بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان وهو ظاهر واما النوع الثاني وهو جعل نقيض المحمول
موضوعا وعين الموضوع محمولا فقد راى بعضهم ان السوالب كلية كانت او جزئية لا تنعكس
كلية لاحتمال كون نقيض المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام
كقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا يلزم كل ما ليس بحجر ليس بانسان ضرورة ان بعض ما ليس
بحجر انسان ولا يلزم كل ما ليس بحجر انسان ضرورة ان بعض ما ليس بحجر ليس بانسان بل
ينعكس جزئية فالخاصتان ينعكسان حينئذ مطلقة لا دائمة لانه اذا صدق بالدوام
ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما صدق بعض ما ليس ب ج حين هو ليس ب لا دائما لانا
نفرض ذات موضوع الاصل د فليس ب بالاطلاق العام و ج في بعض اوقات كونه ليس ب
ضرورة كونه ليس ب في جميع اوقات كونه ج وانه ليس ج بالاطلاق العام والا لكان ج
دائما ويلزم ان يكون ليس ب دائما لدوام سلب الباء بدوام الجيم لكنه ب بالفعل بحكم اللادوام
واذا صدق عليه هذه الاوصاف الثلاثة صدق بعض ما ليس ب ج حين هو ليس ب لا دائما
وهو المدعى واذا لزم هذا العكس للعرفية الخاصة لزم لكليتها وللمشروطة الخاصة كلية وجزئية
لان لازم العام لازم الخاص ولان البرهان المذكور جار في الكل واما الوقتيتان والوجوديتان ن

فيعكس مطلقة عامة لانه اذا صدق ليس بعض ج ب لا بالضرورة وجب ان يصدق بعض
ما ليس ب ج بالاطلاق العام لانا نفرض ذات الموضوع د فد ليس ب بالفعل وانه ج بالفعل
وهما ظاهران وذلك يستلزم صدق قولنا بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام وهو المطلوب
واذا لزم هذا العكس للوجودية اللاضرورية الجزئية لزم لكليتها ولساير القضايا الثلث اللاكونه
كلية كانت او جزئية لكون الوجودية اللاضرورية اعم من هذه الاربع ووجوب استلزام
الخاص لما يستلزمه العام واما بواقي السوالب كلية كانت او جزئية والشرطية باقسامها
فغير معلومة الانعكاس لعدم الظفر ببرهان الا الموجبة المتصلة الاتفاقية فانها تنعكس
كنفسها في الكم والجهة لانه اذا صدق كلما كان او قد يكون اذا كانت الشمس طالعة
فالسحاب موجود اتفاقا وجب ان لا يكون عدم الشي ب موافقا لطلوع الشمس في الازمنة
التي يكون فيها وجود السحاب موافقا لطلوع الشمس اذ لو كان عدم السحاب موافقا لطلوع
الشمس في شي من تلك الازمنة وفي ذلك الزمان وجود السحاب ايضا موافق لطلوع الشمس
لزمه موافقة النقيضين لطلوع الشمس في شي من الازمنة وذلك يستلزم وقوع النقيضين
في ذلك الزمان وهو محال واما الموجبات الكلية فالوقتيتان والوجوديتان والممكنتان
والمطلقة العامة قيل لا تنعكس لان الوقتية اخصها وهي لا تنعكس لان يصدق قولنا بالضرورة
كل قمر فهو لا ينخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما ولا يصدق عكس نقيضه وهو
قولنا ليس كل منخسف قمرا الان كل منخسف قمر بالضرورة وقيل ينعكس الى السالبة الجزئية الدايمه
السالبة الموضوع وهي قولنا ليس كل ليس ب دائما ج دائما والا لصدق نقيضه وهو كل
ما ليس ب ج بالاطلاق العام وينعكس الى بعض ج هو ليس ب بالامكان العام واما
الضرورية والدائمة المطلقتان فينعكسان دائمة مطلقة لانه اذا صدق كل ج ب بالضرورة
او دائما يصدق لا شي من ما ليس ب ج دائما والا فبعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام فنجعل صغرى
للاصل وينتج سلب الشي عن نفسه بالضرورة ان كان الاصل ضروريا ودائما ان كان الاصل
دائما وهو محال واما المشروطة والعرفية العامتان فينعكسان عرفية عامة لانه اذا
صدق كل ج ب ما دام ج وجب ان يصدق لا شي مما ليس ب ج حين هو ليس ب والا فبعض
ما ليس ب ج حين هو ليس ب فنجعل صغرى للاصل فينتج بعض ما ليس ب ب حين هو ليس ب
واذا لزم هذا العكس العرفية العامة لزم للمشروطة العامة اما لهذا البرهان واما لان لازم

العام

العام لازم للخاص وقيل المشروطة العامة ينعكس كنفسها واما المشروطة والعرفية الخا
لخاصتان فينعكسان عرفية عامة لا دائمة في البعض اما العرفية العامة فلكونها لازمة
لعامة كل واحد منهما واما قيد اللادوام فلانه لو لم يصدق قولنا بعض ما ليس ب ج بالاطلاق
العام لصدق نقيضه وهو لا شي مما ليس ب ج دائما وينعكس الى قولنا لا شي من ج ليس ب
دائما وقد كان الاصل يتضمن لا شي من ج ب بالاطلاق العام بحكم اللادوام وهو يستلزم
كل ج لا ب لوجود الموضوع وان كانت الخاصتان جزئيتين فينعكسان عرفية خاصة
لانه اذا صدق بعض ج دائما ب ما دام ج لا دائما بحسب الذات صدق ليس بعض ما ليس
ب ج ما دام ليس ب لا دائما لانا نفرض ذات الموضوع د فد ليس ب بالفعل بحكم اللادوام
وليس ج ما دام ليس ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه ليس ب فهو ليس ب في بعض
اوقات كونه ج وقد كان ب ما دام ج هذا خلف ولا شك انه ج بالفعل واذا صدق عليه هذه
الاوصاف الثلاثة صدق ليس بعض ما ليس ب ج ما دام ليس ب لا دائما واما بواقي الموجبات
الجزئية فلا ينعكس بعكس النقيض لانه يصدق بعض الحيوان هو لا انسان وبعض القمر ليس بمنخسف
بالضرورة الوقتية دون صدق عكس نقيض شي منها والاولى منهما بين اخص البسايط الموجبة الجزئية
والثانية اخص المركبات الموجبة الجزئية ومتى لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم وقد راى
الكشي وغيره خلاف ما تقدم في عكس النقيض والظاهر ان احدا من هؤلاء المنطقيين لم يجزم
بلزوم هذا النوع من عكس النقيض لاصله فلذلك والله اعلم تركه كثير من الفضلاء في اشرف
كتبه كابن سينا في اشاراته والسهروردي في لمحاته وما ذاك الا انهم سلكوا في تحصيل مطا لبهم
طرق الوهم والخيال المؤدية الى الضلال وتركوا البديهيات او المنبهة الى البديهيات المؤدية
الى الهدى واليقينيات ولو انهم اذ حصل لهم هذا الخبط تذكروا القواعد المقررة عندهم
المعلومة بالبديهية مثل ان كل مفهومين فاما ان تباينا او تساويا او احدهما اعم من الاخر
مطلقا او من وجه وان نقيض المتساويين متساويان ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض
الاخص مطلقا ونقيض الاعم من وجه لا يلزم كونه اعم من نقيض الاخر او اخص فان نقيض
الخاص قد يكون اعم من عين العام من وجه مع المباينة الكلية بين نقيض العام وعين
الخاص وان نقيضي المتباينين متباينان مباينة جزئية فرجعوا عن هذا الخبط ولكن
الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فعليك بطرق الهدى ولا يضرك قلة السالكين

واياك وطرق الضلال ولا يغرك كثرة الهالكين والبك الاعتبار ولا تقلد في عقلياتك
من لم يقم برهان على صدقه فان المتبوع تقدم قومه يوم القيمه **واعلم** ان الموجبه المتصله
كليه كانت او جزئيه تستلزم منفصله مانعه الخلو من نقيض المقدم وعين التالي ومنفصله مانعه
الجمع من عين المقدم ونقيض التالي موافقتين لها في الكم والا لبطل اللزوم وبالعكس اي يلزم
من صدق كل واحد من هاتين المنفصلتين صدق المتصله التي هي ملزومتهما حتى يحصل التلازم من
الطرفين والا لبطل العناد المفروض صدقه والمنفصله الحقيقيه تستلزم متصلات اربعا مقدم
اثنين منها عين احد الجزئين وتاليهما نقيض الجزء الاخر ومقدم اخرتين منها نقيض احد الجزئين
وتاليهما عين الاخر والا لبطل الانفصال الحقيقي مثلا اذا قلنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او
فردا لزمه ان كان فردا لم يكن زوجا وان لم يكن فردا كان زوجا وبالعكس وكل واحد
من المنفصله المانعه الجمع والخلو تستلزم الاخرى موافقه اياها في الكم والكيف مركبه
من نقيضي الجزئين ولميه ذلك ظاهره ضروره ان امتناع الجمع بين امرين مستلزم لامتناع الخلو
عن نقيضيهما وامتناع الخلو عن امرين مستلزم لامتناع الجمع بين نقيضيهما وجواز الجمع بين امرين
مستلزم لجواز الخلو عن نقيضيهما وجواز الخلو عن امرين مستلزم لجواز الجمع بين نقيضيهما واما
بقيه لوازم الشرطيات من كذب النقيض وصدق العكس والمساوي فقد تركناه لتستخرجه
انت من نفسك فاجرها مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول يرشد
هذا اخر البحث الاول في المركب وقد علمت ان فهمت ان الكلام فيه كان دائرا بين امرين
احدهما تفسير الفاظ اصطلح عليها كالقضيه والموضوع والمحمول والمقدم والتالي والرابطه
والماده والجهه وغير ذلك والامر الاخر اخبار عن اشيا معلومه بالضروره لكل عاقل
ككذب النقيض وصدق العكس وعكس النقيض وغير ذلك من لوازم القضايا الحمليه والشرطيه
فان كل من علم ان الحيوان صادق على جميع افراد الانسان على سبيل الوجوب علم بالضروره ان الانسان
يصدق على بعض الحيوان وهو المستقيم وان ما ليس بحيوان ليس بانسان وهو عكس النقيض وان من قال
بعض الانسان ليس بحيوان او بعض ما ليس بحيوان انسان فهو كاذب واما ما ليس بضروري ولا منته الى
ضروري مما قد تكلموا فيه فقد ماتوا وهم اجهل الناس به وان كانوا قد اتعبوا انفسهم في طلبه وما ذاك
الا لانهم لم يسلكوا الطريق الموصل اليه والله اعلم **واما** البحث الثاني وهو تاليف المركب تاليفا
يودي الى تصديق بمجهول على القول بامكان ذلك فاعلم انا اذا استدللنا بشي على شي فاما ان بيان مجهول

يكون احدهما

يكون احدهما اعم من الاخر او لا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالاعم على الاخص
وهو القياس او بالاخص على الاعم وهو الاستقراء وان كان الثاني فهو التمثيل **اما** الاستقراء
فهو تتبع الحكم في الجزئيات بحيث يحكم العقل بانه ثابت للكلي والتام منه هو القياس المقسم
ومثاله مذكور في الاقترانات الشرطيه وهو يفيد اليقين ان كان الحصر يقينيا والا فلا وغير
التام لا يفيد اصلا لجواز ان يكون حال غير المذكور بخلاف حال المذكور واما التمثيل فهو
مساواه فرع لاصل في عله حكمه وهو مستوفى في غير هذا الكتاب واما القياس فالمعقول
منه هو القول المعقول المولف في العقل تاليفا يودي فيه الى التصديق بشي اخر واما المسموع
فهو قول مولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وقولهم لذاته احترزوا به عما يستلزم م
لا لذاته بل بواسطه مقدمه اخرى اجنبيه عن القولين كقياس المساواه مثل قولهم ا مساو لب
وب مساو لجيم فانه يستلزم ا مساو لج بواسطه ما في الذهن من ان مساوي المساوي مساو
او بواسطه مقدمه هي عكس احدى مقدمتي القياس عكس النقيض كقولهم جزء الجوهر يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم جزء الجوهر
جوهر بواسطه عكس نقيض الكبرى وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر المنضم
الى الصغرى وهذا الاحتراز اصطلاح فان سمى مسمي هذين قياسا فلا مشاحه والقياس ضربان
اقتراني واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي بخلافه
والاقتراني بحسب الماده سته اقسام لانه اما ان يتركب من الحمليات الساذجه او المتصلات
الساذجه او المنفصلات الساذجه او من الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل او من المتصل والمنفصل
والاول يسمى الحملي والباقي يسمى الشرطي والاصل في هذا الباب هو الحملي ولهذا فان المعلم الاول ما تكلم
في هذه القياسات الشرطيه الاقترانيه وابن سينا زعم ان المعلم الاول قد افرد لها كتابا الا انه
ضاع وما نقل الى العربيه زعم اعني ابن سينا انه تكفل باستخراجها قال الامام والاغلب على الظن
ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت بين الشرطيات الاقترانيه وبين الحمليات الا في مجرد
العباره فلهذا لم يلتفت اليها وما اقام لها وزنا **قلت** الظاهر ان الامر كما قال الامام فان
المراد من قولنا مثلا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود هو ان طلوع الشمس مستلزم
لوجود النهار ولا شك انا اذا عبرنا عن القضيه الشرطيه بهذه العباره صارت حمليه فثبت
انه لا فرق بين القضيه الحمليه وبين القضيه الشرطيه الا في محض العباره **واما** بحسب الصوره

فاربعه اشكال لانا اذا كان مرومنا العلم بان الموضوع الفلاني ينسب الى المحمول الفلاني فلا بد من
ثالث ينسب اليهما يسمى الحد الاوسط مستلزم للنسبه احدهما الى الاخر ويسمى هيئه نسبته
اليهما شكلا والنسبه اليهما انما تكون على اربعه انحاء لانها اما ان تكون على المحموليه في
المقدمه الاولى والموضوعيه في المقدمه الاخرى ويسمى الشكل الاول او على العكس ويسمى الرابع
وهذا لم يذكره المعلم الاول او على المحموليه فيهما ويسمى الشكل الثاني او على الموضوعيه فيهما ويسمى
الشكل الثالث وموضوع النتيجه يسمى الحد الاصغر ومحمولها يسمى الحد الاكبر والمقدمه
التي فيها الاصغر يسمى المقدمه الصغرى والتي فيها الاكبر يسمى الكبرى واقتران الصغرى بالكبرى
يسمى قرينه وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجه ان سيق من
القياس اليه واذا ركب كل شكل باعتبار الكليه والجزئيه والموجبه والسالبه كانت
قرائنه سته عشر ضربا والشخصيات والمهملات لا يورد في العلوم لان الشخص لا يبحث عنه
والاهمال يغلط والشكل الاول يخالف الثاني في الكبرى ويخالف الثالث في الصغرى والرابع
فيهما والثاني يخالف الثالث فيهما والرابع في الصغرى والثالث يخالف الرابع في الكبرى وكل شكل
يرتد الى الاخر بعكس ما خالفه فيه ولكل شكل شرايط ه اما الشكل الاول فشرط
نتاجه ايجاب الصغرى او ما يستلزمه كالسالبه الممكنه الخاصه او الوجوديه اللاضروريه
او الوجوديه اللادايمه وكليه الكبرى والا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد
الحكم منه اليه فلم يبق من السته عشر الا اربعه اضرب صغرى موجبه كليه او جزئيه
وكبرى كليه موجبه او سالبه الاول كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا الثاني كل ج ب ولا شي
من ب ا فلا شي من ج ا الثالث بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الرابع بعض ج ب ولا شي
من ب ا فبعض ج ليس ا وتحقيق القول في هذا الشكل انه لما ثبت اندراج كل احاد الاصغر
او بعض احاده تحت الاوسط ثم ثبت ان كل ما ثبت له الاوسط فانه محكوم عليه بايجاب
الاكبر له او سلب الاكبر عنه لزم لا محاله حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب
لكل احاد الاصغر او لبعض احاده ومجموع ذلك هو الصوت الاربع المذكور وهذا التحقيق
ونظايره في بقيه الاشكال يسميه الامام لميه والمختار انه لا يشترط فعليه الصغرى بل يجوز
ان يكون ممكنه لما ياتي في الاختلاط ان شاء الله تعالى ه واما الشكل الثاني فشرط
نتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب فان المتفقين قد يثبت لهما شي او يسلب عنهما

وليس الا

وليس الا الايجاب في النتيجه وكذلك في المختلفات وليس الا السلب الا ان يكون
احديهما ضروريه والاخرى غير ضروريه فلا يشترط حينيذ الاختلاف في الايجاب والسلب
لان ثبوت الضروري للضروري ضروري وسلبه عن غير الضروري ايضا ضروري فههنا
الاختلاف في نفس الامر حاصل وان كانتا في اللفظ متفقتين فلا جرم كانت النتيجه ههنا سالبه
ضروريه وكليه كبراه والا لصدق القياس مع توافق الطرفين تاره ومع تنافيهما اخرى كقولنا
لا شي من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس فان الصادق في الاول
الايجاب وفي السلب وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس
بناطق والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب فالمنتج اربعه اضرب الموجبتان مع السالبه
الكليه والسالبتان مع الموجبه الكليه الاول كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من
ج ا ويتبين بعكس الكبرى فيصير ثاني الاول ويبين ايضا بالخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجه
في هذا الشكل لايجابها صغرى وكبرى القياس لكليتها كبرى فينتج نقيض الصغرى الصادقه
وفي الثالث يجعل نقيض النتيجه كبرى لكليتها وصغرى القياس صغرى لايجابها فينتج نقيض الكبرى
الصادقه وفي الرابع يسلك في المنتج للسلب مسلك الثاني وفي المنتج للايجاب مسلك الثالث
مع عكس النتيجه لبعده عن النظم الكامل فيقال في هذا الضرب ان لم يصدق لا شي من ج ا فبعض
ج ا ولا شي من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وقد كانت الصغرى الصادقه كل ج ب هذا خلف
الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبه لا شي من ج ب وكل ا ب فلا شي من ج ا
ويبين بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجه ليرتد الى الشكل الاول مكانه فانا غيرناهما
بعكس ترتيب القياس ويبين بالخلف ايضا الثالث موجبه جزييه صغرى وسالبه كليه
كبرى بيانه بعكس الكبرى فيصير رابع الاول او الخلف الرابع سالبه جزييه صغرى وموجبه
كليه كبرى بعض ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا وهذا لا يمكن بيانه بعكس الصغرى
لعدم قبولها اياه ولا بعكس الكبرى لصيروره القياس عن جزيين فيبين بالخلف او بالافتراض ض
وهو ان نفرض البعض من ج الذي ليس ب د فلا شي من د ب وكل ا ب ينتج من ثاني الثاني لا شي من
د ا ثم نقول بعض ج د ولا شي من د ا فليس بعض ج ا والافتراض ابدا من قياسين احدهما من ذلك
الشكل بعينه لكنه ضرب اجلى والثاني من الاول واعلم انه لا نتيجه في هذا الشكل عن
مطلقتين عامتين ولا عن وجوديتين بالاعتبارين ولا عن ممكنتين بالاعتبارين ولا عن خلط

ثم لو عرفت الكيفية اما لغيرت فانك قد تثبت عرضا ما لنوعين مختلفين عليهما كالتنفس على الانسان والفرس على شي من الجهات المذكورة اوسبه على واحد وتنفيه عن الاخر او تسلبه عنهما جميعا وليس الا السلب او باخذ التنفس مع المنفصل كالانسان والناطق وتفعل على الاعتبارات المذكورة على الجهات وليس الا الايجاب وتحقيق القول في هذا الشكل ان الاوسط لما كان له مع احد الطرفين او بعضه حال له مع تمام الطرف الاخر نقيض تلك الحال حصلت المباينة بين الطرفين او بين احدهما وبعض الاخر والا اجتمع النقيضان فلاجرم صدقت النتيجة سالبة كلية او جزئية واما الشكل الثالث فشرط نتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما بالاستقراء فلم تنتج الا ستة اضرب موجبة كلية صغرى مع الاربع وموجبة جزئية صغرى مع كليتين الاول من موجبتين كليتين كل ب ج وكل ب ا الثاني من كليتين الكبرى سالبة كل ب ج ولا شي من ب ا الثالث من موجبتين الصغرى جزئية الرابع عكسه الخامس من موجبة صغرى جزئية سالبة كبرى كل ب ج وليس بعض ب ا السادس جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى بعض ب ج ولا شي من ب ا وتبين في الكل بالخلف والافتراض وفي غير الرابع والخامس بعكس الصغرى فيرجع الى الشكل الاول وفي الرابع ايضا بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولميه هذا الشكل ترجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هنا واما خارج الموضوع فالا لتقا وعدمه محتمل الجواز عموم الاصغر فلاجرم ان الحكم الجزئي كان لازما واما الشكل الرابع فلا تستعمل فيه الجزئية السالبة وشرطه ان كانت الصغرى سالبة كلية ان يكون الكبرى موجبة كلية وان كانت الصغرى موجبة جزئية ان يكون الكبرى سالبة كلية فضروبه اذن خمسة هذان وموجبة صغرى كلية مع الثلاث وقد ترك بعضهم الشكل الرابع لبعده عن الطبع واقتدا بالمعلم الاول فان قيل انكار لا يمكن بيان نتايج الثاني والثالث الا باستعانة بالشكل الاول اما بطريق العكس او بطريق الخلف صارت هذه الاشكال عبثا محضا فان التمسك بهما ثم ردهما الى الاول تطويل بلا فايدة اجيب بالمنع فان المقدمة قد يقتضي طبع احد طرفيها ان يكون موضوعا وطبع الاخر ان يكون محمولا كقولنا الانسان حيوان او كاتب وكقولنا لا شي من الناريبارد او ثقيل فاذا تركت على طبعها كان انتظامها على احد هذين الشكلين واذا نظمت على نهج الاول تغيرت عن طبعها وبهذا تعرف ايضا فايدة الشكل الرابع وزعم الامام ان هذا السوال غير وارد عليه لانه انما ينتج

والعكس كما زعم

النتيجة من هذا الشكل من حيث هي هي من غير استعانة في ذلك بالشكل الاول كما تقدم في التحقيقات التي سماها الملية وادعى لذلك ان طريقه اولى مما ذكروه واعلم ان الشكل الاول هو النظم الطبيعي وابين الاشكال ولذلك يحتاج غيره الى رجوعه اليه امامه بالعكس او بالخلف وينتج المطالب الاربعة الكلي والجزئي الموجبين والسالبين والثاني لا ينتج الا السلب والثالث لا ينتج الا الجزئي والرابع لا ينتج الايجاب الكلي ويشترك الاشكال الاربعة في انه لا قياس عن جزئيتين ولا سالبتين ولا صغرى سالبة كبراها جزئية وان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكم وفي الايجاب والسلب واما في الجهة فاعلم ان جهة المقدمة اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما يختلط من هذه الاقسام اما الضرورة فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات ازلية ام لا وايضا فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات مع بيان كونه واجب الثبوت للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات بشرط ان لا يكون واجب الثبوت للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات ام لا وايضا قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين او غير معين فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضرورة ثمانية واما الامكان فالمراد اما الامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي واقسام الخاص خمسة لان الممكن الخاص اما ان يكون دايم الثبوت او دايم العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوي الطرفين ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية فتصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان ست عشرة واما بحسب الدوام واللادوام فنقول الدايم اما ان يكون بحسب الذات او بحسب الوصف اما الدايم بحسب الذات فاما ان يكون دايما مع بيان كونه ضروريا او مع بيان كونه غير ضروري او مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري واما الدايم بحسب الوصف فاما ان بين كونه دايما بحسب الذات او بين كونه غير دايم بحسب الذات او بين كونه دايما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات ام لا فهذه ست واما اللادايم فهو الحكم الذي ثبت بشرط اللادوام وهذا اما ان بين كونه ضروريا في ذلك

الوقت او كونه غير ضروري او سبين الا دوام مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري
فهذه الثلاث مع تلك تسع وايضا المحمول الذي يدوم بدوام الذات للموضوع اما ان سبين انه يدوم
بدوام وصف من الاوصاف القايمه بتلك الذات او لا سبين ذلك او يكون قد بين كونه لا دايما
بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل فهذه ثلاث اخري مع التسعه المذكوره فتلك اثنا
عشر وهذه الاثنا عشره مع تلك الست عشره المذكوره ثمان وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون
كونه وجوديا لا ضروريا والاعتبار الثلاثون كونه مطلقا عاما ه واذا عرفت هذا فنقول اذا
قلنا كل ج ب فهذا الموضوع يمكن اخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ثم اذا
اخذ الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل ايضا حمل المحمول عليه بكل واحد من
هذه الاعتبارات الثلاثين وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذه الاعتبارات تسعمايه ثم
اذا جعلنا واحده من هذه القضايا المعدوده صغري احتمل ضم كل واحد من التسعمايه اليها على سبيل الكبري
وحينئذ يصير عدد انواع الاقيسه البسيطه والمركبه ما يحصل من ضرب تسعمايه في تسعمايه
ويمكن ان يزاد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخرى كثيره وحينئذ يزداد عدد انواع الاقيسه
على المبلغ المذكور زياده عظيمه يكاد يجري البحث عنها مجري البحث عما لا نهايه له وليس تخصيص
بعض هذه الانواع بالبحث عن جهه نتيجته واهمال البقيه اولي من العكس لا جرم انا تركناه واقتصرنا
على البحث عن الاختلاطات الواقعه بين اصول الجهات التي هي الضروره والامكان والاطلاق العام
فقلنا اذا فرضت كل واحده من هذه الموجهات الثلاث صغري وفرض مثلها كبري وركب كل مع كل
كانت القراين في كل ضرب من كل شكل تسعه وذلك ممكن في الشكل الاول خلافا لمن شرط
ان يكون صغراه فعليه وجهه النتيجه فيه تابعه للكبري الا فيما يستثني وذلك لان المعني من
الكبري ان كل ما هو موصوف بالاوسط كيف كان ولو بالامكان فهو موصوف بالاكبر
ومسلوب عنه الاكبر بالجهه المذكوره في الكبري وقد وصف الاصغر بالاوسط فليوصف
بالاكبر بجهه الكبري وهو المطلوب واستثني ابن سينا عن هذا في اكثر كتبه صورتين احديهما
اذا كانت الصغري ضروريه وكانت الكبري داله على ان المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع
فقال النتيجه فيه تابعه للصغري في الجهه والثانيه اذا كانت الصغري ممكنه والكبري
وجوديه فقال النتيجه ممكنه خاصه تابعه للصغري وفي استثناء الصوره الاولي نظر لمن
فهم كل في الصوره الثانيه ايضا والحق انه لا استثناء الا اذا كانت الصغري ممكنه والكبري

دايمه وصفته فان النتيجه لا تتبع الكبري لجواز كون وصف موضوع الصغري اعم من
وصف موضوع الكبري فلا يجب دوام الاكبر بدوامه وامـا الشكل الثاني فلابد
ان يكون احدي مقدمتيه او كلتاهما ضروريه لما تقدم والنتيجه فيه لا يكون الا ضروريه سوا لبه
سوا كانت المقدمتان موجبتين او سالبتين او مختلفتين في الكيف اما عند الاختلاف فظاهر
واما عند الاتفاق مثل ما اذا كان بالضروره كل ج ب وبالامكان الخاص او بالوجود كل
اب فللعلم بان طبيعه ج واب متباينتان اذ لو دخل الالف في الجيم ولو بالامكان وكل ج ب
بالضروره للزم كل اب بالضروره من الشكل الاول وقد قلنا ان كل اب بالامكان
ولو دخل الجيم في الالف وكل اب بالامكان الخاص او بالوجود للزم من الاول كل ج ب
بالامكان او بالوجود وقد كان كل جيم ب بالضروره واذا كانا متباينين فالنتيجه ضروريه
السلب ه وامـا الشكل الثالث فجهه نتيجته هي جهه كبري القياس وتبين جهه النتيجه بالعكس
تاره وبالافتراض اخرى وذلك استخراج جهه النتيجه في الشكل الرابع ه وامـا الاقترانات
الشرطيه فقد ترك اكثرهم الكلام فيها كالمعلم الاول لما تقدم من انه لا تفاوت بين الحمليات
وبين الشرطيات الا في مجرد العباره ونحن لا نري باسا بذكر ما هو منها قريب من الطبع ليكون
ذلك مدخلا لمن اراد استيفاء النظر فيها المحقق ان كثيرا من جهالهم قد افني عمره في شي لا يسمن
ولا يغني من جوع فنقول ان المتصلات قد يتالف منها مقدمتان على نسق الحمليات تشتركان
في تاليهما وهو الشكل الثاني او في مقدميهما وهو الثالث او في تالي احدهما ومقدم الاخري
وهو الاول او الرابع وشرايط الانتاج على ما مضي في الحملي كقولك ان كان ج ب فده وان
كان ده فوز ينتج ان كان ج ب فوز وكذلك المنفصلات كقولك هذا العدد اما فرد واما
زوج وكل زوج اما زوج الزوج او زوج الفرد او زوج الزوج والفرد جميعا فيحذف الوسط وينتج
اما ان يكون هذا العدد فردا واما ان يكون زوج الزوج او زوج الفرد او زوج الزوج والفرد وقد
تركب متصله مع حمليه والقريب من الطبع ما يكون الشركه فيه في التالي والحمليه كبري فيحصل نتيجه
مقدمها مقدم القياس وتاليها نتيجه تاليف التالي مع الحمليه كقولك ان كان ج ب فكل ده وكل د
ا ينتج ان كان ج ب فكل ه ا وقد تقترن حمليه ومنفصله والمنفصله كبري كقولك الاربعه عدد
وكل عدد اما زوج واما فرد ينتج الاربعه اما زوج واما فرد وقد يكون المنفصله صغري والحمليات
كبري تشترك في محمول واحد وتسمي الاستقراء التام كقولك كل متحرك اما حيوان واما نبات واما

جماد وكل حيوان جسم وكل نبات جسم وكل جماد جسم فينتج كل متحرك جسم واستخراج هذه
الاحكام مما سلف في الاقتراني الحملي سهل فلا فايده في التطويل والذي يحذف في هذه القياسات
هو الجزء المتكرر فقط والباقي هو النتيجه كما انه يحذف الوسط في الحمليات فيبقى الباقي هو النتيجه
واما الاستثنائي وهو الذي يذكر اللازم او نقيضه فيه بالفعل فانه يتركب من مقدمه شرطيه
متصله او منفصله واخرى هي احد جزئيها حمليه او شرطيه وتسمى استثنائيه والاستثناء رفع
او وضع لبعض اجزاء الشرطيه لاجل رفع او وضع الجزء الاخر والمتصلات يستثنى فيها عين المقدم
فينتج عين التالي او نقيض التالي فينتج نقيض المقدم والا بطل اللزوم اما استثناء عين التالي او نقيض
المقدم فلا ينتج لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا من وضع الاعم
وضع الاخص وربما اذا كان التالي مساويا للمقدم يصح الاستثناء على الطرايق الاربع ولكن ذلك لخصوص
الماده واما المنفصلات فيستثنى عين جزء فينتج نقيض الباقي او البواقي ويستثنى نقيض ما يتفق فينتج
عين ما بقي ان كان واحدا او منفصله في البواقي وفي مانعه الجمع فقط يستثنى العين للنقيض لا غير وفي مانعه
الخلو فقط يستثنى النقيض للعين لا غير وشرط نتاجه كليه الشرطيه والايجاب ان يكون حال اللزوم
غير حال الاستثناء وكونها لزوميه اذ لا اتصال بين طرفي الاتفاقيه ولا بين نقيضيهما فلا يلزم من
وضع المقدم عين التالي ولا من رفع التالي نقيض المقدم والله اعلم ه والاستثناء ايضا شرطي وبين
الاقتراني والشرطي عموم وخصوص من وجه ولنختم الكتاب بفوايد لها تعلق بما سبق الاولى
لا قياس من اقل من مقدمتين لان المعلوم الموصل الى المجهول ان ناسب كليه النتيجه فلابد من
مقدمه محققه لتلك النسبه وهي الشرطيه واخرى تحقق المعلوم وهي الاستثنائيه وان ناسب
جزء النتيجه فلابد مما يناسب جزءها الاخر وهي مقدمه اخرى ولا قياس من اكثر من مقدمتين
فان النتيجه لها طرفان فقط ولابد لكل من المقدمتين من مناسبه طرف فاذا ناسباها بهما فلا مدخل
للثالث نعم قد توجد مقدمات كثيره لقياسات متعدده سايقه الى قياس واحد لمطلوب واحد
ويسمى قياسا مركبا فان طويت نتايج تلك الاقيسه يسمى مركبا مفصولا وقد لا يطوى فتذكر قضايا
هي نتايج تاره ومقدمات اخرى حتى ينتهي الى المطلوب ويسمى مركبا موصولا فان مقدمتي القياس اذا لم
يكونا بينتين يحتاج الى اثباتهما كالنتيجه ه الفايده الثانيه الخلف هو قياس يبين صحه المطلوب بابطال
نقيضه ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي مثاله ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ب
ونقترنه بكل ب ا على انها مقدمه بينه او مبينه فينتج ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ا ونستثني

نقيض التالي وهو ليس كل ج ا فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس لم يصدق ليس بعض ج ب بل
يصدق ويسمى هذا القياس خلفا لا نتاجه الباطل الردي فان الخلف هو الردي من القول الفايده
الثالثه هي ان قياس الدور هو اخذ النتيجه مع عكس احدى مقدمتيها لتنتج الاخرى فتكون النتيجه نتيجه
نتاجها وانما يكون في موضع تتعاكس فيه الحدود لتحفظ الكميه مثاله كل انسان متعجب وكل متعجب ضاحك حك
فينتج كل انسان ضاحك فان هذه النتيجه اذا اخذت مع عكس الصغرى ما فيه صغرى ينتج الكبرى
وان قرنت بعكس الكبرى ما فيه كبرى ينتج الصغرى الرابعه اذا اردت ان تكسب المقدمات
فانظر الى جزئي النتيجه واطلب ما يحمل على كل واحد وما يحمل عليه كل واحد من الذاتيات والعرضيات
وذاتيات الذاتيات وعرضياتها وعرضيات العرضيات وذاتياتها وان وجدت ما يحمل
على احدهما ويوضع للاخر حصل مطلوبك من الشكل الاول او الرابع على حسب مطلوبك
او ما يحمل عليهما فمن الثاني او ما يوضع لهما فمن الثالث وقد يورد الحجج في الكتب لا على نظم القياسات
التامه فلننظر في الحجج انها هل تشتمل على النتيجه فتكون استثنائيه او على جزئها فتكون
اقترانيه فنطلب ما يناسب الجزء الاخر ونوصل بين المقدمات المتبدده ليتميز لك الشكل
والنتيجه وانه بسيط او مركب وتبدل اللفظ المركب بالمفرد لئلا تغلط وربما اخذ المعدول
فظن انه سالب وغلط فيه كقولك الاثنان لا فرد وكل لا فرد فهو زوج فينتج ان الاثنين زوج
والمقدمتان موجبتان الخامسه في انقسام القياس الى البرهان والخطابه والشعر والجدل
والمغالطه والسفسطه والمشاغبه ه اعلم ان القضيه بحسب ادراك الكيفيه نسبه
محمولها الى موضوعها سواء كانت هي الضروريه او الامكان او الاطلاق العام ينقسم الى اقسام م
الاول الواجب قبوله فيه الاوليات وهي التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا
في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع كحكمك بان الكل اعظم من الجزء سميت
اوليه لان الحمل من غير توسط شي الى اخر بخلاف القضيه المكتسبه فان العقل انما يحمل المحمول
على الموضوع بواسطه حمل الحد الاوسط عليه ومنه المشاهدات وهي قضايا يحكم فيها العقل
باعتبار مشاهده من القوى الظاهره او الباطنه كحكمك بان النار حاره وان لك غضبا
وجوعا ومنه المجربات وهي قضايا يحكم بها العقل لتكرر مشاهدات موجبه لليقين تامن
فيها النفس من الاتفاق وربما ينضم اليها احوال الاهيه ه ومنه الحدسيات وهي قضايا يحكم
بها الحدس الانساني حكما تذعن النفس له كمن راى بنيانا على حال هيه فحكم انه ما بناه الا عالم

بالبناء ومبدا الحكم بها ايضا المشاهدة الا انه لا يشترط فيها التكرار لانضمام قراين اليها
تغني عنه ولهذا سميت حدسيات فان الحدس اسرع الظن ه ومنه المتواترات وهي قضايا يحكم
العقل بها يقينا لكثرة الشهادات ويكون الشي ممكنا في نفسه وامن النفس عن التواطي واليقين
هو القاضي بتكامل الشهادات واخطا من حصر مبلغ الشهادات في عدد فكم من قضية حصل بها
اليقين من عدد نزر وكم من قضية شهد بها اكبر منه ولم يحصل اليقين وقد حكمنا يقينا بوجود
مكة ولم يعلم انه من اين حصل هذا اليقين ولعلم ان تواترك وحدسك وتجربتك ليس بحجة
على غيرك ه القسم الثاني المشهورات وهي القضايا التي مبدا الحكم فيها عموم الاعتراف بها
كقولك ان الظلم قبيح وهذه لو خلي الانسان وقواه دون انفعالات وملكات لم يحكم بها بخلاف
الاوليات وكل اولي مشهور من غير عكس ثم من المشهورات ما يمكن اثباتها بالبرهان ومنها باطلة
ولكل امة وصنف مشهورات بحسبهم ه الثالث الوهميات الصرفة وهي قضايا يحكم بها الوهم
الانساني في امور لا تتعلق بالمحسوسات وفي كثير مما يتعلق بها ولا يحس مستنده فيها القياس على
المحسوسات وهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديدا للونه لا يقبل ضدها
بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يودي اليه الحس لا يقبله الوهم وذلك كاعتقاد المعتقد ان
كل موجود فهو جسم ومن علامات الوهم انه يساعد على المقدمات الناتجة لنقيض حكمه
والعقل ليس كذلك وكذلك كان الوهم كاذبا مثل ان يقال كلما حصل في حيز وجهة فلا بد ان
يتميز يمينه عن يساره وفوقه عن تحته وكلما كان كذلك فهو مركب وكل مركب فهو ممكن
وكل ممكن فليس بواجب فان الوهم يساعد على هذه المقدمات ولا شك انها تنتج كل ما كان مختصا
بالجهة فهو ليس بواجب الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان
يكون مختصا بالجهة فقد حكم بحكم وحكم ايضا بما يوجب نقيض ذلك فعلمنا انه كاذب
لان العقل اما ان لا يساعد او لا يحكم بانه في جهة ه القسم الرابع المقبولات وهي قضايا
اخذت ممن يحسن به الظن ه القسم الخامس المقررات وهي قضايا يوجد من الخصم ليبني عليها
الكلام او التي تقع في مبادي العلوم من علم اخر فان اخذها المتعلم مع طيب نفس سميت اصولا
موضوعة والا فمصادرات القسم السادس المظنونات وهي التي مبدا الحكم بها ظن
للنفس والظن هو الحكم بان الشي كذا مع الشعور بانه يمكن ان لا يكون كذا كقول القايل ان فلانا يطوف
بالليل فهو سارق ثم من المظنونات ما هو مشهورات بحسب بادي الراي وهي التي تعافص بالتاثير

فيه فتذهله عن ان تفطن لكونها من المظنونات او لكونها مخالفة للشهرة وعند التعقب
يبق تاثيرها مثاله الاخ الظالم ينصر ه القسم السابع المشبهات وهي قضايا انما تقع للعقل
التصديق بها لمشابهتها القضايا غيرها على حسب تصديقه بالمشبه به وتمييز المشبهات عن
الوهميات بان الحاكم في الوهميات الوهم وفي هذه العقل الغرض يأتي ذكره في القياسات المغالطية
والتشبيه قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى وسياتي في المغالطات ان شاء الله تعالى ه
القسم الثامن المخيلات وهي قضايا تؤثر في النفس تاثيرا عجيبا بقبض او بسط لا من جهة التصديق
بل بمجرد المحاكات لكن ربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق كقول القايل ان العسل
مرة متهوعة فتنفر عنه النفس واكثر الناس يحسن لهم الامور بها فيقدمون او تقبح بها فيتركون
وليس من شرطها الكذب بل التخييل والتاثير وبروجها وزن الشعر والتخييل والتاثير قد يحصل
من غير المخيلات لكن اسم المخيلات يختص بما كان تاثيره بالمحاكات كمحاكاة العسل بالمرة اذا عرف
ذلك فالشعر يركب من المخيلات مثل لا تاكل العسل فانه مرة متهوعة والمرة المتهوعة لا توكل
فيتوهم انه حق وعند العرب هو الكلام الموزون بالاوزان المعتادة عندهم والجدل من المشهورات
من حيث هي مشهورة لا من حيث هي بديهية الصدق او برهانية او كاذبة ومن المقررات
فان المجيب الجدلي وهو الذاكر للقياس انما يتركب قياسه من المشهورات والسايل الجدلي انما
يركب قياسه من مقدمات تسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة او غير مشهورة فتعويل المجيب
على المشهورات وتعويل السايل على المسلمات ه واما الخطابة فمن المقبولات والمظنونات
والمشهورات وتتميز عن الجدل بعدم المنازعة والمخاصمة وتمييز الجدل عنها بهما بالفعل او
بالقوة وقد يسمى الجدل خطابة فيكون اعم منه ويسمى هذه الثلاثة امارة وفايدتها اما اقناع من
لا يرتقي الى البرهان غير ان الخطابة للناقص والجدل للمتوسط او دفع ذي شغب من تاهل للبرهان
او التحريض والتنفير في امور دنيوية او دينية فان منكر الحق ربما بلغ في الجهالة والضلالة الى
حيث لا يبالي بانكار اليقينيات الا انه لا يمكنه انكار المشهورات لان منكرها كالمنازع
مع اكثر اهل الدنيا والقياسات المغالطية ما ركبه العقل من المشبهات او غير مشتمل على شرايط
النتاج وفايدتها الاجتناب والامتحان وتبكيت المموه بالعلم والا فهي سفسطة ان كان المشبه
به واجب القبول ومشاغبة ان كان من المشهورات واما البرهان فانه لا يتالف من غير المقدمات
الواجب قبولها بل منها ولكن تاليفه من غير الاوليات اشكالات اما الحدسيات

والتجربيات ولان الحكم فيهما مبنى على ان الطرد والعكس يدل على ان المدار علة للداير ولا شك
ان في افادته الظن بدلك نظرا فضلا عن اليقين فان الشي قد يدور مع علته المؤثرة وجودا وعدما
فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع العلة وخاصته المساوية وشرط تاثيرها في المعلول مع ان
شيا من ذلك ليس بعلة واما المتواترات فلان غايتها ان يفيد العلم بوجود المحسوسات
وانت تعلم ان المحسوسات اشخاص فالتواتر حينيذ كالحس لا يعطي مقدمة كلية بل شخصية
لان المدرك الحسي ليس الا هذه النار حارة وهذا الما بارد مثلا واما ان كل نار حار وكل ما بارد
فهو غير مدرك بالحس والحكم الشخصي لا ينتفع به لا في الحد ولا في البرهان اللهم الا ان يقال
الاحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات لكن تلك الصورة الكلية
تكون عقلية لا حسية وايضا فان كثيرا ما يقع الغلط في الحس ولا يتميز حقه عن الباطل الا
بواسطة العقل قال الامام فعلم ان المقدمات التي تتركب منها البرهان ليست الا المقدمات
الاولية العقلية مثل العلم بان الشي لا يخلو عن الاثبات والنفي وان الكل اعظم عن الجزو والاشيا
المساوية لشي واحد متساوية والشي الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والمعدوم لا
يتصف بالوجود ولا يوثر فيه وحكم الشي حكم مثله ثم الحد الاوسط في البرهان اما ان
يعطي اللمية في نفس الامر وفي التصديق ايضا ويسمى برهان لم وذلك بان يكون الاوسط علة النسبة
الاكبر الى الاصغر في الخارج كقولك هذا الخشب اشتعل فيه النار وكل ما اشتعل فيه النار فهو
محترق فهذا الخشب محترق واما ان يعطي اللمية في التصديق فحسب دون لميته في نفس الامر
ويسمى برهان ان لانه لا يفيد انيته الحكم في الخارج دون لميته وان افاد لمية التصديق
وذلك بان يكون الاوسط معلول حصول الاكبر في الاصغر كما اذا جعلت الاوسط في القياس
المذكور المحترق والاكبر اشتعال النار او لا يكون احدهما علة الاخر كقولك كل انسان ضاحك
وكل ضاحك كاتب وبرهان اللم اقوى من برهان الان لوجهين احدهما برهان اللم حصل فيه ان
الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن وفي الخارج معا وبرهان الان حصل فيه ان الاوسط
علة لذلك في الذهن لا في الخارج الثاني ان دلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة المعلول على
العلة واعلم ان البرهان ينتج من الضروريات ضرورية ومن الممكنات الواجب قول الممكنة
ممكنة وان البرهان اشرف من الخطابة والجدل والخطابة من الجدل لان البرهان لا يفيد
اليقين للخواص وهي يفيد اقناع الجمهور مع وضوحها واما الجدل فانه لا يفيد الاول وهو ظاهر

ولا الثاني اما لانه دقيق ولا يصل اليه افهام العوام واما لانه قد يحمل على عدم الانقياد
من حيث انه جار مجرى القهر والغلبة فاذا اعتقد الانسان ان خصمه يريد قهره واظهار عجزه
فربما حمله ذلك على خلاف المقصود منه وايضا فانهما مصروفان الى الفايدة والنفع والجدل
مصروف الى المقاومة والدفع فالاولان لافادة ما ينبغي والثالث لازالة ما لا ينبغي فهما جاريان
مجرى حفظ الصحة والجدل جار مجرى ازالة المرض فكانا اشرف ولان الحق قدم البرهان في
قوله عز وعلا ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
واخر الجدل عنهما وفي الاستدلال بالاية نظر ولقايل ان يقول ان هذا البرهان المشار اليه
لا فايدة فيه اذ لا بد فيه من مقدمة كلية ضرورية تدل على ثبوت الاكبر لكل واحد واحد
من الموصوفات بالاوسط وحينيذ فالاصغر ان كان واحدا من الموصوفات بالاوسط فالعلم
الضروري حاصل بثبوت الاكبر له فلا حاجة الى ترتيب صغرى وكبرى وان لم يكن الاصغر داخلا
تحت الاوسط لم يلزم من ثبوت الاكبر للاوسط ثبوته للاصغر فلا فايدة في ترتيب الصغرى
والكبرى وسنشير الى ما يمكن ان يكون جوابا واما الوهميات فلا نسالف منها قياس الا
خطا وغلطا لانها كاذبة كما سبق فصل الغلط في القياس انما يقع للوهم وسبب
وقوعه الاشتباه في الصورة بان لا يكون على شكل من الاربعة او يكون ولكن لا يكون على ضرب او ع
منتج منه لاختلال شرط من الشروط المعتبرة اما بحسب الكمية او الكيفية او الجهة او الاشتباه
في المادة بان يكون المقدمة نفس المطلوب بتغيير ما كما اذا قيل كل انسان بشر وكل بشر ضاحك
فان الكبرى نفس المطلوب ومن هذا القبيل المتضايفة وكل قياس دوري او بان يكون كاذبة ملتبسة
بالصادقة والالتباس اما في اللفظ كقول القايل للمنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس حيوان
فانه ان اراد بالفرس ما يكون له حس وحركة فالصغرى ممنوعة وان اراد به ما يكون صورته صورة
الفرس فالكبرى كاذبة ولقوله الخمسة زوج وفرد فانه يصدق تركيبا ولا يصدق مفردا وزيد
طبيب ماهر يصدق مفردا ولا يصدق مركبا اذا لم يكن ماهرا في الطب واما في المعنى وذلك بان
يوجد موضوع القضية الطبيعية مكان الكلية كما لو قيل كل انسان حيوان والحيوان جنس
لا يصدق كل انسان جنس لان الموضوع في الكبرى هو الطبيعة دون المحمول في الصغرى فلم يتكرر
الوسط وان اخذت الكبرى كلية كذبت او بان توخذ الامور الذهنية مكان العينية او بالعكس
كجعل الانسان العيني كليا لكونه في الذهن كليا او بايهام العكس مثل ان يوخذ كل ابيض ثلج لكون

كل ثلج ابيض او بان يوخذ الكل او الكلي او كل واحد مكان الاخر او تاخذ سوالب الجهات
مكان السوالب الموصوفه بالجهات وبالجمله الغلط في المعرف والبرهان هو باغفال امر
معتبر مما تقدم بيانه في الاقوال الشارحه ومباديها والحجه ومباديها الفايده السادسه
لكل علم ثلاثه اجزا موضوع ومسايل ومبادي فالموضوع ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيه
والذاتي اما المحمول المقوم للموضوع كالحيوان للانسان وليس هو المراد هنا بل المراد المحمول
الخارج الذي يلحق الشي لنفسه او بسبب امر مساوله لا بسبب امر اعم منه ولا بسبب
امر اخص منه فالمتحركيه ليست بذاتي للحيوان لان المتحركيه انما لحقته بواسطه كونه
جسما وهو اعم من الحيوان ولذلك الضاحك ليس بذاتي للحيوان لان الضاحكيه انما لحقته
بواسطه كونه انسانا واما المبادي فهي مقدمات وحدود فالمقدمات هي التي تتالف
منها قياساته وشرطها ان يكون المحمول في المقدمتين او في احدهما ذاتيا بالمعنى الثاني وكان
ينبغي ان يتعين ذلك في الكبرى الا انه قد يكون تصور الشي بلوازمه فيطلب ذاتياته فلذلك
جاز ان يكون المحمول في الكبرى ذاتيا بالمعنى الاول ولا يجوز ان يكون ذاتيا فيهما بالمعنى الاول والا
لكان الاكبر ذاتيا للاصغر فلا مجهولا والمطلوب مجهول ولك ان تقول متى كانت الكبرى
اوليه استحال طلب ثبوت الاكبر للاصغر بالبرهان سوا كان مقوما او عرضا ذاتيا لان
الصغرى ان كانت ايضا اوليه فظاهر وان كانت نظريه فالمطلوب بالبرهان انما هو
ثبوت الاكبر للاصغر لا ثبوت الاوسط له وهذا لا محيص عنه اذا كانتا اوليتين اما اذا
كانت الصغرى ليست اوليه فقد يقال بان الجهل بثبوت الاوسط للاصغر يقتضي الجهل
بثبوت الاكبر للاصغر بخصوصه بالفعل لان الجهل بحصول الملزوم في شي يقتضي الجهل بحصول اللازم
في ذلك الشي نعم لما كان الاصغر مندرجا تحت الاوسط المعلوم ثبوت الاكبر له بالفعل
كان ثبوت الاكبر للاصغر معلوما بالقوه وذلك كمن علم ان كل اثنين زوج وجهل ان المقبوض
في اليد اثنان وكان في نفس الامر اثنين فانه يجهل بالفعل كونه بخصوصه زوجا للجهل بكونه اثنين
وان كان يعلم بالقوه انه زوج واعلم انه لا يجوز ان يتوارد علم بالفعل وظن بالفعل على طرفي نقيض
ولا على طرف واحد بل يجوز ان يظن بالفعل ما علم نقيضه بالقوه وذلك بان يعلم الكبرى ولم يعلم الصغرى
او علمنا ولم يتفطن لترتيبهما كمن راي بغله منتفخه البطن فظن انها حبلى وعنده مقدمتان ان هذه
بغله وكل بغله عقيم ولكن لم يخطر بباله التركيب وعندي ان هذا الاخير لا يتصور اذا كانت المقدمتان

اولتبين والعلم

عات اولتبين والعلم بان كل بغله عقيم ليس باولي بل عادي واما الحدود فالمراد حدود الموضو
وحدود اجزايها وجزئياتها ان كانت وحدود اعراضها الذاتيه وانما كانت من المبادي
لان الاصغر في المقدمات اما الموضوع او اجزاوه او جزئياته والاكبر هو الاعراض
الذاتيه ولا بد من تصورها اذ الحكم على الشي وبالشي فرع تصوره واما المسايل
فهي المطلوبات المبرهن عليها في ذلك العلم وشرطها ان لا يكون من الكاينات الفاسدات
لب لانها بين محسوس وغايب يحتمل الفنا ولا برهان على النقديرين الفايده السابعه المطا
تصوريه واما تصديقيه والفاظ الطلب كثيره مستوفاه في غير هذا العلم الا ان امهاتها اربعه
الاول ما ويطلب بها شرح الاسم تاره والحقيقه اخرى وهذه متاخره عن تلك
الثاني هل الشي موجود وتسمى بسيطه وهل الشي بحال كذا وتسمى مركبه والبسيطه
متوسطه بين مطلبي ما والمركبه متاخره عنهما الثالث لم ويطلب بها الحد الاوسط
ولا شك ان هذا المطلب بعد هل بالقوه او بالفعل لان الحد الاوسط اما عله الشي في نفسه
او عله التصديق به في الذهن فكان المقصود منه تحقيق جواب هل الرابع اي ويطلب
به ما تميز به الشي عما يشاركه في امر يعمهما واما بقيه المطالب فانها ترجع الى هذه والله اعلم
ل ومن الغوايب الجليله وبها فراغ المنطق من هذا الكتاب قياس الفراسه وهو الاستدلال
بوجود احد المعلولين على المعلول الاخر للزومهما لعله واحده كالاستدلال بهيه بدنيه موجوده
في الانسان وفي حيوان غيره على اثبات خلق الانسان مطرد في ذلك الحيوان للزومهما المزاج
واحد مثاله عرض الاعالي الموجود في الانسان والاسد يستدل به على وجود الخلق الذي
للاسد وهو الشجاعه للانسان وان كانت الهيه مما يطرد في حيوانات فانما يستدل
بها على خلق مطرد والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم ۞ وما توفيقي الا بالله عليه توكلت

قال الشيخ الامام العلامة ابو الازهر عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الولي
القسم الثاني من المنقذ من الزلل في العلم والعمل القول في الطبيعيات اعلم انا لو راعينا الترتيب
السابق في المنطق من تقسيم الموجودات لعلنا اولا في واجب الوجود ثم في الممكن ثم في الجوهر
ثم في الهيولي والصوره والجسم والنفس والعقل ثم في العرض الى اخره لسبق واجب الوجود
بالوجود على غيره ثم في الجوهر لكونه اولى بالوجود من العرض لكن لما كان العلم بالمحسوسات
اسبق الى الذهن من العلم بغير المحسوسات الا اذا مس الانسان الضر فانه يضل من يدعوه
الا اياه وكان يتوصل بالفكر في المحسوس الى العلم بغير المحسوس بدليل قوله عز وجل والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئده لعلكم
تشكرون وبدليل الامر بالنظر في الافاق وفي خلق السموات والارض وفي الانفس
وغيرها راينا ان نبدا بالقول في الجسم ولواحقه وما اشتمل عليه الجسم من الصور ثم نتوصل
بذلك الى العلم بما هو غايب عن الحس مما كلفنا العلم به فجاء هذا القسم من الكتاب مشتملا
على مقدمه وسته كتب اما المقدمه ففي امور معلومه بالضروره الاول لا شك في
وجود الحجم الممتد في الجهات الثاني كون الحجم متصلا قابلا للانفصال الثالث كون الانفصال
قسمين بسهوله وبعسر الرابع كون بعض الاجسام حارا وبعضها باردا وبعضها رطبا وبعضها
يابسا ولون بعضها خفيفا وبعضها ثقيلا وبعضها خشنا وبعضها املس وبعضها صلبا وبعضها
لينا وبعضها رخوا وبعضها هشا الخامس كون الاجسام متحركه السادس كون
الحركه قسمين متفقه كحركه العلويات وحركه النار والهوا والما والارض والجذب والمسك
والهضم والدفع ومختلفه وهذه قسمان احدهما لا عن شعور المتحرك كحركه النبات والاخر
مع شعوره كحركه الحيوان السابع ان كل احد يعلم بالضروره انه هو الذي ابصر المبصرات
وسمع المسموعات وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع فيه فقد نازع
في اجل العلوم الضروريه واوضحها الثامن ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الا جوهر
النفس التاسع الحاكم بشي على شي يجب ان يكون مدركا للحكم والمحكوم به ضروره
ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين العاشر كون النفس مدركه لهذا البدن الحادي عشر
ان كل محرك فانه قاصد الى التحريك وشاعر بماهيه المقصود وبانه يجب تحصيل ذلك المقصود

فالمدرك

فالمدرك والمحرك شي واحد الثاني عشر تذكر الانسان الاشيا بعد نسيانها الثالث عشر
من الضروريات انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان بديهه عقولنا
تحكم حكما جزما بانا في هذه الحاله نميز بين قدامنا وخلفنا ويمننا ويسارنا ولا يمكننا ان
نشكك انفسنا في هذه القضيه كما انا لا يمكننا ان نشكك انفسنا في ساير البديهيات
فلو جاز الطعن في احد الجزمين لجاز في البقيه وحينيذ لا يمكن الجزم بصحه البديهيات لانه لو
كان لا بد في تصحيحها من الدليل للزم الدور لان الدليل موقوف على البديهيات الرابع عشر من
الضروريات ان كل ما يحصل في الوجود من الممكنات يكون متناهيا الخامس عشر ان
الحكم الذهني ان لم يكن مطابقا للخارجي كان جهلا لان حاصله في الذهن يابس على ما ليس
وان كان مطابقا لزمه ما يلزم الخارجي السادس عشر ان النفي والاثبات لا يجتمعان السابع
عشر ان الكل اعظم من الجزء الثامن عشر ان الاشيا المساويه لشي واحد متساويه كما
سياتي البينه عليه في احكام الكثير قال الامام وهذان الامران تخرج عليهما اكثر
العلوم الباحثه عن لواحق الكم المنفصل ولواحق الكم المتصل وكثير من المباحث الطبيعيه المتعلقه
بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقه بحث عن الكم المتصل التاسع عشر ان حكم الشي
حكم مثله وسياتي ايضا البينه عليه في احكام الكثير وهذا الامر تخرج عليه كثير من المباحث الالا
والفلسفيه العشرون ان الحاصل من اجتماع بعدين موجودين متساويين لا يكون مثل احدهما وهذه
الامور وامثالها هو مما نبني عليه ما نختاره في هذا القسم وما سوى ذلك من الشبه المظلمه فانا
لا نعول عليه سيما اذا ادى الى اثبات قاعده تودي الى الخروج عن الدين وابطال ما علم كونه من
الدين بالضروره والله الموفق ۞ واما الكتب فالاول في الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد
الثلاثه الطول والعرض والعمق وان شيت الحجم الممتد في الجهات وفيه مسايل الاولى
العلم بوجود الاجسام ضروري اذ لا شك ان في الموجودات موجودا شاغلا للحيز ممتدا في
الجهات ولا نعني بالجسم الا ذلك وهل هو مري اولا قولان ذهب المتكلمون الى انها مريه والفلا
الى انها غير مريه وانما المري لونه وشكله الدالين عليه فعلى هذا طريق العلم بوجود الاجسام
مركب من الحس والعقل وعلى الاول هي محسوسه المسله الثانيه الاجسام مختلفه بالحقيقه
ووافق على ذلك النظام وابن سينا وكل من قال بالاجناس والفصول فان الانواع عندهم مختلفه
بالحقيقه وان اشتركت في بعض الذاتيات وزعم قوم لا اختلاف لهم ان السما وما فيها والنار والهوا

والماء والارض والمعدن بانواعه والنبات والحيوان بانواعهما حقيقة واحدة وان الاختلاف بين
السماء والارض وغيرهما انما هو بالصفات والاحوال والعوارض فالذهب عين الفضة والا
والانسان عين الحيوان والسماء عين الارض وهذا القول لسخافته لا يحتاج الى ابطال الا انا ننبه
عليه فنقول ان احوالها مختلفة فمنها قابل للتقطيع والتفريق بسهولة او بعسر وقابل للنقل عن موضعه
ومنها غير قابل لذلك كالفلك بزعمهم ومنها حار ومنها بارد ومنها رطب ومنها يابس ومنها
خفيف ومنها ثقيل ومنها خشن ومنها املس ومنها صلب ومنها لين ومنها رخو ومنها هش ومنها
متحرك ومنها غير متحرك ولو كانت متماثلة في الحقيقة لما كان كذلك لان المعنى الواحد لا
يكون ملزوما للاحوال المختلفة قالوا الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي والعنصري والى الكثيف
واللطيف ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا فيه بين الاقسام فالجسم مشترك والامتياز
بالصفات رد بان الاشتراك في اللفظ وفي اللوازم وهي قبول الابعاد في الحقيقة لان المتحد بالحقيقة
لا تختلف لوازمه واما المختلف فقد يشترك في لازم واحد فان الحس والحركة الاختيارية يشتركان
في احتياجهما الى المحل يقومهما قالوا الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض
ولو كانت مختلفة بالحقيقة لما كان كذلك رد بان ذلك رجم بالغيب لتوقفه على تصفح جميع الاجسام
ومشاهدة قياس كل واحد منها بكل ما عداه وذلك لم يوجد قالوا انها باسرها متساوية في
بيان الاعراض قبول الاعراض اجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية ولا ان الفلك
قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلام والصلاة جزئية فلا تدل على الحكم الكلي
ولم لا يجوز ان الله خلق في بدن ابرهيم كيفية عندها يستلذ بمماسة النار كما في النعامة وغيرها
ثم بتقدير استواء الكل في قبول الاعراض لا يلزم منه استواؤها في الماهية لان الاشتراك
في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات كما في الحس والحركة **المسئلة الثالثة** الذوات
مختلفة بانفسها زعم جمع عظيم من مشايخ علم الاصول ان الذوات من حيث انها ذوات متساوية
وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة وقالوا بناء على هذا الاصل
ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انها ذات مساوية لساير الذوات كما ياتي في الالهيات واحتجوا
على ان الذوات متساوية في كونها ذوات بوجوه الاول انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب
والى الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين الثاني انا اذا اعقلنا ذاتا فسواء اعتقدناه
قديما او محدثا او واجبا او ممكنا فان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان

المفهوم

المفهوم من الذات واحد في كل المواضع الثالث انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة وصريح
العقل يشهد بان هذا التقسيم منحصر ولولا ان المفهوم من كون الذات ذاتا امر واحد والا لم يكن هذا
التقسيم منحصرا فثبت بهذه الوجوه ان الذوات متساوية في كونها ذوات واذا كان
كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها عن البعض بسبب الصفات اذ لو تساوت الصفات ايضا
لارتفع الامتياز من جميع الوجوه وهو معلوم الفساد بالبديهة والجواب لا نسلم ان الذوات
متساوية في كونها ذوات والوجوه الثلاثة التي عولتم عليها قايمة بعينها في الصفات فيلزمكم
ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن
البعض اما بالذوات فيكون مختلفة وهو المطلوب او بصفات اخر ويلزم التسلسل وايضا فالمفهوم
من كونها ذوات كونها امورا قايمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو
مفهوم سلبي وليس النزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين الذوات كلها انما
النزاع في ان تلك الحقايق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم
لا يفيد ذلك واعلم ان هولاء القوم زعموا ان الذوات متساوية في كونها ذوات ثم اثبتوا
لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساوية في
تمام الماهية تلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل واما ما قلناه فغايته ان الذوا ت
والحقايق مختلفة في نفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قايمة بانفسها غنية عن
محل تحل فيه وحاصله يرجع الى ان الاشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية وهو غير ممتنع في العقول
لان المختلفات متساوية في كونها مختلفة والمتضادات متساوية في كونها متضادة والله اعلم
وايضا لو كانت الذوات متساوية لصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر ضرورة استوا المثلين ثلاث
في الاحكام اللازمة فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس
وهو محال وايضا ان كان اختصاص الذوات المعينة بالصفة المعينة لا لامر فقد ترجح احد
طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان كان لامر فذلك الامر ان كان ذاتا عاد البحث في اختصا
اختصاصها من بين ساير الذوات بصفة المرجحية وان لم تكن ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث
في اختصاص تلك الذوات بها تنبيه القول بتساوي الذوات اعم من القول بتساوي
الجواهر والله اعلم **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان الاجسام متماثلة في الجسمية واجود ما يذكر
في هذا المطلوب انا نقسم الجسم الى الفلكي والعنصري والى اللطيف والكثيف ومورد التقسيم

يجب ان يكون مشتركا فيه بين الاجسام فاذن كونه جسما قدر مشترك فيه بين الفلك والعنصر
والكثيف واللطيف والحار والبارد واختلفوا في الجسمية فقال ابن سينا واتباعه هي الجزء المشترك
فيه بين ساير الاجسام والحق خلافه وانما هي عبارة عن كون الجوهر قابلا للابعاد الثلاثة وذلك
عرض خارج عن الحقيقة كما سياتي تقريره في باب كون الجوهر ليس جنسا للجواهر الا انها عرض لازم
لحقيقة الجسم مع ان ابن سينا لم يكن جازما بما نسب اليه هنا كما يجي في مباحث الهيولى والصورة
الكتاب الثاني في صور الاجسام المميزة لبعضها عن بعض وليس المراد هيئتها فان تلك عرض
بل المراد الطبايع والنفوس وفيه مسايل الاولى الجسم متحرك بحركته اما الجسمية فيلزم مشابهة
الاجسام في الحركة وهو باطل فهي لحقيقته التي هو بها هو وهي اما ان يكون لها شعور بذلك
الاثر او لا وعلى التقديرين فالحركة اما على نهج واحد او لا فصارت اربعة الاول للحقيقة التي
لا شعور لها والصادر عنها واقع على نهج واحد كالارضية فانها تقتضي الاستقرار بشرط
حصول الجسم في مكانه الطبيعي وهو المركز والحركة اليه بشرط كونه خارجا عنه ويسمى طبيعة
الثاني الحقيقة التي لا شعور لها ويصدر عنها اثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة كالنباتية
فانها تزيد في طول الاعضا وعرضها وعمقها وتفيد صورا مختلفة واشكالا متباينة فان
بعضها عظم وبعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ ويسمى نفسا نباتية الثالث الحقيقة
التي لا شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر واحدا واقعا على نهج واحد ويسمى نفسا فلكية
في زعم الفلاسفة ان هذه القوة هي المباشرة للتحريك الرابع الحقيقة التي لها شعور ويكون
الصادر بسببها اثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة كالحيوانية الحالة في الابدان الموجودة
في هذا العالم ويسمى نفسا حيوانية ومن الناس من يسمي هذه كلها قوى وينسب الشعور والاثر
اليها لا الى الجسم وهو المشهور في كتب القوم المسئلة الثانية اعلم ان للمعادن طبيعة مخالفة
لطبيعة الارض والما والهوا والنار ويدل على وجودها ان الاجسام المعدنية ذائبة وغير ذائبة
والذائبة ثلاثة ينطرق ولا يشتعل وهو الاجسام السبعة ويشتعل ولا ينطرق كالكباريت
والزرانيخ ولا ينطرق ولا يشتعل كالاملاح والزاجات فانها تذوب وتنحل بالرطوبات وغير
الذائب رطب كالزوابيق فانها لا تقبل الذوب مع انها في غاية الرطوبة ويابس كاليواقيت
وساير الاحجار فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها ويبسها فهذه الاحوال غير مقتضى الجرمية
والا لزم التشابه فهي لحقيقة المعدن التي هو بها هو وهي غير شاعرة فهي طبيعة المسئلة

الثالثة

الثالثة ان النبات يشارك الحيوان في قوى التغذية والتوليد ويفارق المعدن فيهما وذلك
غير مقتضى الجرمية والمعدنية والا لزم التشابه فله نفس نباتية هي مبدأ لبقا الشخص بالغذا
وتنميته به ومبدأ لاستبقا النوع بالتوليد مثل ذلك الشخص فرع ان الاول للنفس النباتية
ثلاث قوى غاذية وهي التي من شانها ان تحيل جسما شبيها بجسم ما هي فيه بالقوة الى ان يكون
شبيها بالفعل ليسد بدل ما يتحلل ونامية وهي التي من شانها ان تستعمل الغذا في اقطار الجسم
المتغذي تزيدها طولا وعرضا وعمقا الى ان يبلغ به تمام النشو على تناسب طبيعي وقوة مولدة
قال والتولد جزء من الجسم الذي هي فيه يصلح ان يكون عنه جسم اخر بالعدد مثله في النوع
اعني في الحقيقة وتخدم هذه القوى اربع اخرى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه
والهاضمة وهي التي تهضم الغذا الى ما يصلح ان يكون جزءا من المتغذي بالفعل والماسكة وهي التي
تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل الفرع الثاني كلام
ابن سينا في جميع كتبه صريح في ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متغايرة بالماهية والظاهر
ان الكل قوة واحدة الا ان فعلها الاول هو التغذية وفعلها الثاني هو التنمية وفعلها الثالث هو
التوليد فلا جرم حصل لها بحسب كل فعل اسم خاص فان قيل لا يصدر عن الواحد الا واحد رد
بالمنع ولئن سلم فهو غير نافع هنا لان ذلك حيث الالة واحدة والوقت واحد والمادة واحدة
فاما اذا كانت الالات مختلفة والمواد مختلفة فلا نزاع في انه يجوز ان يصدر عن الواحد
اكثر من الواحد فان الشمس تبيض الثوب وتسود وجه القصار المسئلة الرابعة في النفس
الحيوانية ويدل على وجودها انا نجد بعض الاجسام يدرك ويتحرك بالاختيار حركات مختلفة
وذلك غير مقتضى الصورة الجرمية والطبيعة المعدنية والنفس النباتية والا لزم التشابه فله
نفس حيوانية وهو حيوان فروع احدها للحيوان نفس دراكة متحركة بالاختيار ولها
قوتان مدركة ومتحركة والمدركة اما في الظاهر وهي هذه الحواس الخمس اللمس والذوق
والشم والسمع والبصر واما في الباطن وهي الحس المشترك والمتصورة والمتخيلة والمتوهمة
والمتذكرة والمحركة اما بالاختيار وهي الشهوة والغضب واما بالطبع وهي الغاذية والنامية
والمولدة التي تحيل جزءا من الغذا بعد الهضم ليصير مادة وللصورة التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيد ها
الصور والقوى وخوادم هذه الاربع وهي الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة وللـ
وللهاضمة هنا اربع مراتب الاولى عند المضغ والثانية في المعدة وهي ان يصير الغذا كالكشك

التخين ويسمى كيلوسا والثالثه في الكبد وهو ان تصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفرا
والسودا والبلغم والرابعة في الاعضاء وعلى المصون اشكال سنذكره في النفس الناطقه
ان شاء الله تعالى الفرع الثاني النفس شي واحد هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا
بالاختيار ولو كانت المدركه شيا والمحركه شيا اخر وهذا المدرك لم يحرك البته والمحرك
لم يدرك البته لم يكن التحريك تحريكا بالاختيار لان الذي لا يدرك شيا يمتنع ان يختاره وهذا
برهان في غاية الظهور على ان الموصوف بالقوه المدركه وبالقوه المحركه لا بد ان يكون شيا
واحدا واما المحركه بالطبع وهي النباتيه فهل هي المدركه المحركه بالاختيار اعني الحيوانيه
فيه احتمال والظاهر انها هي الا انها باعتبار يسمى نفسا نباتيه وباعتبار نفسا حيوانيه هذا على
الاتحاد فقيل الكبد اله للحركه الطبيعيه والقلب اله للحيوانيه وعلى التعدد قيل الكبد
محل للنفس النباتيه والقلب محل للحيوانيه الفرع الثالث قطع جماعة من العلماء بوجود حاسه
سادسه في الظاهر وهي القوه التي بها يحصل ادراك الالم واللذه وذلك لان تصور ماهيه الالم
واللذه قد يكون حاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا متالما وهذا بديهي فتصورهما غير ادراكهما
وادراكهما ليس من جنس الابصار او السماع او الشم او الذوق وهذا ايضا معلوم ولا من جنس
اللمس لانهما ليسا من جنس الكيفيات الملموسه نعم قد يكون سببهما من جنس الكيفيات الملموسه
مثل مماسه النار فانها مولمه الا ان مماسه النار غير والالم المتولد من تلك المماسه غير فانا اذا
لمسنا النار وادركنا بالقوه اللامسه تلك السخونه حدث الالم فالالم حدث من ذلك اللمس
لا انه نفس اللمس فثبت حصول نوع سادس في الادراكات الظاهره سوى الحواس الخمس
ولكن المدرك به هل هو نوع اخر من الكيفيات او هو احد الامور المحسوسه بهذه الحواس الخمس
الا ان ذلك النوع من الادراك مخالف لهذه الادراكات قال الامام كلاهما محتمل
الفرع الرابع اولى الحواس واوجبها للحيوانات هو اللمس وبها يكون الحيوان حيوانا الا ترى انه متى
بطلت القوه اللامسه عن جميع الاعضاء فقد بطلت الحياه وليس اذا بطل ساير القوى فقد بطلت
الحياه فدل ذلك على ان الحاجة الى اللمس اشد وهو قوه من شانها ان يحس الاعضاء الظاهره بالمماسه
كيفيات الحر والبرد والرطوبه واليبس والثقل والخفه والملاسه والخشونه وساير ما يتوسط
بين هذه ويتركب عنها ومن خواصها انها حاصلة في جميع البدن واما ساير القوى فكل
واحد منها تختص بعضو معين فلهذا وذلك يدل على الاحتياج اليها اشد الفرع الخامس

ان م

اختلف

اختلف قول ابن سينا في ان القوه اللمسيه قوه واحده او قوى اربع احدها الحاكمه في الحراره والبروده
والثانيه الحاكمه في الرطوبه واليبوسه والثالثه الحاكمه بالثقل والخفه والرابعه
الحاكمه في الملاسه والخشونه وانما ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والقوه الواحده لا تدرك الا متضاده واحده وهو مردود بان القوه الواحده التي
تدرك هذه المضاده الواحده هل تدرك الكيفيتين اللتين حكمت عليهما بتلك المضاده او لا
فان ادركهما فالقوه الواحده ادركت شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان يدرك ثلاثه واربعه
وازيد وان لم تدركهما فكيف تحكم عليهما بالمضاده تنبيه الحق ان الموصوف
بالاحساس في هذه الملموسات هو جوهر النفس لا قوى جسمانيه قائمه بهذه الاعضاء لان
الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس كما تقدم وسبب اللمس مماسه البشره
الملموس الفرع السادس ثم اولى الحواس واوجبها للحيوان بعد قوه اللمس هو قوه الذوق وهو
مشعر المطاعم وعضوها اللسان والمدرك بقوه الذوق هو الطعوم وستاتي في المذوقات
تنبيه هل محل القوه الذايقه اللسان او هو النفس واللسان اله الحق هو الثاني بل الاله
في الحقيقه ليس هو اللسان وانما هو العصبه الواصله من الدماغ الى اللسان وتشريح تلك
العصبه مذكور في كتب التشريح وسبب الذوق ملاقاه اللسان للمذوق الفرع
السابع ثم بعد قوه الذوق قوه الشم وهو مشعر الروايح وعضوها جزوان من الدماغ في
مقدمه شبيهان بحلمتي الثدي وسبب الشم وصول الهواء المتكيف بالروايح الى الخيشوم
وقيل خلافه الفرع الثامن ثم الاولى بعد قوه الشم قوه السمع وهي مشعر الاصوات وعضوها
العصبه المفروشه على سطح باطن الصماخ وسبب السمع وصول الهواء الى الصماخ
الفرع التاسع ثم الاوجب قوه البصر بعد قوه السمع وهي مشعر الالوان قال ابن سينا
وعضوها الرطوبه الجليديه في الحدقه قال الامام وكلامه في الشفاء يخالف ذلك حيث
قال في الفصل الذي ذكر فيه سبب رويه الشي كشيين الحق ان الشبح المبصر اول ما ينطبع
انما ينطبع في الرطوبه الجليديه الا ان الابصار بالحقيقه لا يكون عندها والا لكان الشي
الواحد يرى كشيين لانه في الجليديتين شبحين اذا انهما بالبين كانا لمسين ولكن هذا الشبح
سادى في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئه الصليب والقوه الباصره حاصله عند ذلك
الملتقى فهذا كلامه وهو يدل على ان محل القوه الباصره ليس هو الرطوبه الجليديه واما كيفيه

الابصار وهل هو بالشعاع الخارج من البصر المتصل بالمرئي او بانطباع شبح المرئي في نقطه الناظر
وكون الشعاع المتصل بالمرئي جسما اوليس جسما فمذكور بعد ذلك في الكيف فالسوال الدليل
على كون هذه الاعضا محالا لهذه القوى بطلانها عند فساد مزاج هذه الاعضا وهذا لا باس به
تنبيه الحق ان المدرك بهذه المشاعر هو النفس دون المشاعر وكون الادراك عبارة عن
حصول مثال المدرك في المدرك او هو حالة اضافيه تحدث عند حصول تلك الماهيه في
المدرك الظاهر الاول واما كون الذوق اولى الحواس بالحيوان بعد اللمس ثم الشم ثم السمع ثم البصر
فامر لم يقم عليه برهان وكذلك كثير من احكام هذه القوى واحكام ما يدركها
لم يكد يقم عليه برهان الفرع العاشر الابصار عند سلامة الحاسه وحصول المبصر وساير
الشرايط المشهور انه غير واجب خلافا للمعتزله لنا انا نرى الكبير من البعد صغيرا وما ذاك
الا انا نرى بعض اجزايه دون البعض مع استوايها باسرها في كل الشرايط ولانا لما راينا الجسم
الكبير ككف من التراب فقد راينا كل واحد من اجزايه ويستحيل ان يكون رويه كل واحد من
تلك الاجزاء مشروطه برويه الاخر والا وقع الدور فرويه كل واحد منها غنيه عن رويه الاخر
مع انا نراها حاله الاجتماع ولا نراها حاله الانفراد فلا يكون الادراك واجبا عند حصول الشرايط
واحتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال وبحر لا نراها واجيب
بانه معارض بجميع العاديات واعلم ان من فوايد هذا الفرع منع دليلهم في نفي الجن والشياطين هذا
حكم الحواس الظاهره واما القوى الباطنه فهي على سبيل الاختصار اما مدركه واما
متصرفه والمدركه اما ان تكون مدركه للصور او للمعاني اما المدركه للصور المحسوسه
بالحواس الظاهره فهي المسمى بالحس المشترك وخزانته هي الخيال واما المدركه للمعاني القايمه
بالامور المحسوسه مثل كون هذا الشخص عدوا وذلك الشخص حبيبا فهي الوهم واما المتصرفه
فهي القوه المفكره وفي هذا الفصل ابحاث الاول المدرك المتصرف الذي يبعث عنه قوى
الحواس الظاهره وتودي اليه صور المحسوسات هو جوهر النفس وجعل ابن سينا المدرك المتصرف
هو هذه القوى واثبت قوه غير جوهر النفس تتادى اليها صور المحسوسات سماها الحس المشترك
والحامل له على ذلك شيان احدهما ان اعتقاده ان النفس لا يدرك الجزئي والثاني ان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد والاول باطل لانا نحكم على هذا الشخص بانه انسان وليس بفرس
والحاكم على الشيين يجب ان يحضره المحكوم عليهما فيكون مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا

الشخص وللانسان من حيث انه انسان فمدرك الكلي هو مدرك الجزئي والمدرك للكلي
هو النفس فيلزم ان يكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس واما الثاني فسياتي بطلانه قالوا
اذا راينا لون العسل حكمنا انه احمر حلو والحاكم مدرك للطرفين فهنا قوه واحده
مدركه لجميع الامور المحسوسه بالحواس الخمس وليس شيا من الحواس الخمس وهذا معلوم ولا
هي جوهر النفس لانها لا تدرك الجزئي فهو قوه جسمانيه وهو المراد بالحس المشترك ورد بان
الحاكم ان لم يجب تصوره للطرفين بطل دليلكم وان وجب فمدرك الكلي في المثال
المتقدم وهو النفس مدرك للجزئي وايضا ادراك هذه الماهيات من باب الانفعال لانه لا معنى
للتصور الا حصول هذه الماهيات في القوه المدركه والحكم على هذا بانه ذاك او ليس
ذاك من باب الفعل والحس المشترك قوه واحده فان لم تدرك هذه الماهيات فكيف تحكم
بشي غير معلوم على شي غير معلوم وان ادركتها وحكمت عليها فقد جوزتم صدور الاثار المختلفه
عن القوه الواحده فلم لا يجوز ان تكون القوه الواحده هي المدركه للصور وهي المدركه للمعاني
وهي المتصرفه فيها بالتحليل والتركيب وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنه قوه واحده ويبطل
كلامكم بالكليه على ان حجتكم لا تفيدكم لو صح الا في الانسان لان النفس الحيوانيه لا تدرك الكليات
تنبيه تعطيه الفكر الصحيح ان الحس المشترك هو النفس الحيوانيه فان الحاجه الى اثبات
الحس المشترك يندفع بالنفس الحيوانيه لقبولها ادراك الجزئيات والتصرف فيها تنبيه اخر
ان كان غير الانسان من الحيوان لا يدرك الكليات فلا حاجه الى اثبات حس مشترك غير نفسه
البحث الثاني المدرك لصور المحسوسات وهو جوهر النفس عندنا والحس المشترك عند غيرنا
تقترن به قوه تحفظ ما يوديه الحس اليه من صور المحسوسات حتى اذا غابت عن الحس بقيت فيه
بعد غيبتها وهذه تسمى الخيال والمصوره ويدل على وجودها انا اذا شاهدنا شيا ثم غفلنا عنه
فانه تبقى صورته في الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مره اخرى حكمنا بان هذا الذي نشاهده
قبل ذلك ولولا ان صورته كانت محفوظه عندنا لما قدرنا على هذا الحكم ثم استدل ابن سينا
على ان هذا الحافظ غير المدرك للصور بان المدرك للصور له قوه اخذ الصوره وهذا الخيال له قوه
حفظها والاخذ غير الحفظ بدليل ان الماء له قوه اخذ الصوره وليس له قوه حفظها قال الامام
وهذا الوجه ضعيف لان قضيه الماء جزئيه فلا يثبت بها الامر الكلي ولان هذا الذي يحفظ
هل يقبل ام لا فان كان يقبل فقد سلمتم ان القوه الواحده قد يحصل لها القبول والحفظ معا فحينئذ

قولكم الاخلا تحصل بما لا يحصل به القبول يكون باطلا وان كان ما قبل فكيف يحفظها وهذا معلوم
بالضروره وايضا يلزم ان يكون الادراك غير الحضور فان الصوره المحفوظه حاضره وذلك
يناقض قوله لان مذهبه انه لا معنى للادراك الا حضور صوره للمدرك في المدرك قالوا
وعضوه على القول به موخر البطن الاول من الدماغ وعضو الحس المشترك مقدمه بدليل انه
متى وقعت افه في هذا العضو اختلت افعال هذه القوى وفي هذا الاستدلال نظر لاحتمال
ان يكون هذا العضو اله لهذا الفعل لا محلا لفاعل هذا الفعل فيلزم من وقوع الافه بهذا العضو وقوع
الافه في هذا الفعل البحث الثالث وفي الباطن قوه اخرى يدرك من الامور المحسوسه
ما لا يدركه الحس المشترك من المعاني الجزئيه كالقوه التي يدرك بها الشاه من الذيب معنى
لا يدركه الحس ولا يوديه الحس فان الحس ليس يدرك الا الشكل واللون فاما كون هذا
ضارا او نافعا او صديقا او عدوا او منفورا عنه فيدركها قوه اخرى تسمى وهما وهذه عندهم
غير الحس المشترك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والحق ان المدرك للصور والمعاني
واحد لانا اذا قلنا ان هذا الشخص المحسوس عدو فقد حكمنا على هذا بكونه عدوا والحاكم
يجب ان يتصور المحكوم به وعليه فيجب الاعتراف بشي واحد يكون هو بعينه مدركا للصور والمعاني
معا وهو المطلوب وقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد باطل كما سياتي الرابع كما ان للحس
خزانه هي الصوره فكذلك للوهم خزانه تسمى الحافظه والذاكره اي الماسكه للمعاني المسترجعه
لها وعضوها موخر الدماغ والكلام فيها كالكلام في الخيال فالحق ان المدرك الصور والمعاني
والحافظ الذاكر لهما واحد واعلم ان تذكر المنسيات عجيب جدا فان الانسان حال ما يتذكر
المنسي اما ان يقصد ذكره بعينه او لا يقصده بعينه فان قصد تذكره بعينه فهو عالم به بعينه
لان القصد الى الشي المعين حال الغفله عنه بعينه محال واذا كان عالما به بعينه امتنع ان
يتذكره لان التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم فانه لو كان العلم حاصلا لكان تذكره طلبا
لتحصيل الحاصل وهو محال واما ان لم يقصد تذكره بعينه بل قصد تذكر شي اي شي كان فلم
حصل ذكر هذا المنسي دون ساير المنسيات فثبت ان امر التذكر عجيب البحث
الخامس في القوه المتصرفه وهنا قوه عضوها الدوده التي في وسط الدماغ تفعل في الخيالات
تركيبا وتفصيلا تجمع بين بعضها وبعض وتفرق بين بعضها وبعض كذلك تجمع بينها وبين المعاني التي
في الذكر وتفرق وهذه القوه اذا استعملها العقل كانت مفكره واذا استعملها الوهم كانت متخيله

ويدل على وجودها انا اذا تخيلنا جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق وانسانا له الف الف راس
امكننا ان نركب هذه الصور الخياليه بعضها مع بعض وامكننا ان نركبها بالمعاني الوهميه
كما اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا عدو وهذا التركيب والتحليل فعل واما
ادراك الماهيات فانه انفعال قالوا والقوه الواحده لا يكون فاعله ومنفعله معا فهذه الفاعله
مغايره لتلك القوى المنفعله التي هي القوى المدركه وهذا القول فاسد فان هذه القوه
المتصرفه في الصور الجزئيه والمعاني الجزئيه ان كانت تدركهما فالقوه الواحده لا يمتنع ان
يكون مدركه متصرفه معا فسقط دليلكم وان كانت لا تدركهما فمن لا يدرك شيا كيف
يمكن ان يتصرف فيه وليت شعري كيف غفل هولاء القوم عن امثال هذه السوالات
الظاهره الجليله القريبه من فهم كل عاقل فالحق ان المدرك للصور والمعاني الحافظ المركب
المحلل هو النفس يسمى حسا مشتركا وخيالا ووهما وعقلا ومتخيله ومفكره باعتبارات وهذه
الاعضا الات والذي عرف ان هذه الاعضا الات عندنا وعلى اختصاص القوى بها عند غيرنا
هو اختلال الفعل والانفعال باختلالها السادس قوه المتخيله خاصيتها دوام الحركه
ما لم تغلب وحركتها محاكاه الاشيا باشباهها واضدادها فتارة تحاكي المزاج كمن تغلب عليه
السودا فيتخيل صورا سودا او محاكاه افكار سبقت او محاكاه او كار وجبت واما
تشبيه الشي بضده فكما يقال في بعض المنامات انها تعبر باضدادها هذا اخر القوى الباطنه
المذكوره واما القوه المحركه بالاختيار فهي مبدا انتقال الاعضا بتوسط العضل والعصب
بالاراده وهو عند المحقق النفس وله عونان باعثان اول وثان فالعون الاول الادراك
تخيلا او ظنا او تعقلا والعون الاخر النزوع الى جلب المدرك او دفعه فان كان النزوع نحو
جلب المتخيل او المظنون نافعا او ملايما سمي شهوه او نحو جلب المتعقل سمي اراده وان كان
نحو دفع المتخيل او المظنون ضارا او غير ملايم على سبيل الغلبه سمي غضبا والنافع ما كان وسيله
الى المطلوب لذاته والملايم ما كان مطلوبا لذاته فاين هذه هي القوى المشتركه للحيوانات
الكامله من حيث هي حيوانات كامله وليس كل ما كان حيوانا يكون موصوفا بجملتها بل ما كان ن
بالغا في المرتبه الحيوانيه الى اقصى الكمال تنبيه جميع هذه القوى مبادي كمالات لجوهر
النفس فانها هي الموصوفه بالادراك والحركه الا انها كمالات بدنيه بدليل انها لا تتم افعالها
الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فيعرض لها البطلان والنقصان والتشويش

بحسب اختلال الاله اما المدركه فيعرض لها اذا انفعلت الها ان لا تدرك وهو البطلان
او ترى رويه ضعيفه وهو النقصان او ترى الشي على خلاف ما هو عليه وهو التشويش
ويعرض لها انها اذا انفعلت الها عن محسوس قوي لم تحس بالضعيف وذلك كما لو وضع سراج
في مقابله الشمس فانه اذا نظر الانسان اليه فانه لا يراه وعند سماع صوت الرعد لا يسمع
صوت البعوضه وعند الاحساس بالنيران العظيمه لا يحس بالحراره الضعيفه وكل ذلك يدل
على ان الاحساس بالمحسوسات القويه يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفه وشبيه
ان الاحساس انما يكون بانفعال الاله والتاثر عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي الانفعال
واذا قوي الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت لم يتم انتقاش غيره معه ويعرض لها ان البدن في من شخص
اذا اخذ يضعف بعد سن الوقوف ان يضعف مع جميعها فلا يكون ولا شخص واحد يسلم فيه القوه
الحاسه فاذا كلها الات بدنيه واما المحركه فذلك فيها اظهر لانها لا يكون قويه على
التحريك الا مع الالات الجسمانيه التي هي الاعصاب والاوتار والعضلات فلهذا اذا اجتمعت على جذب
النافع او دفع الضار ولم تكن الالات سليمه لم تقو على التحريك تذنيب يحتمل ان يقال النفس الحيوانيه
شي واحد موصوف بهذه القوي المدركه وهذه القوى المدركه ويحتمل ان يقال ليست
النفس الحيوانيه الا مجموع هذه القوي وكذلك النفس النباتيه مع قواها وكلام ابن سينا
مشعر بالاول قال الامام الا انه يعني ابن سينا لم يذكر في شي من كتبه دليلا على وجود شي
مغاير لهذه القوى موصوف بها ولم يذكر لذلك الشي خاصيه يمتاز بها عن هذه القوي قال
فبقي هذا القول مجهولا المسله الرابعه انا نجد بعض الاجسام تتحرك حركه مستديره
وذلك غير مقتضى الطبيعه المعدنيه والنباتيه والحيوانيه الموجوده في هذا العالم والا لزم التشابه
فهي نفس فلكيه والمتحرك هو الفلك وسياتي تقرير هذه المسله في باب الحركه ان شا الله تعالى
تنبيه يجوز ان يقال الحاس المتحرك هو الجسم بشرط تعلق النفس به وهذا احتمال لم يتم دليل
على بطلانه المسله الخامسه في النفس الناطقه والمراد من النفس هو الذي يشير اليه كل احد
بقوله انا فان نفس كل شي ذاته وحقيقته وذات الانسان هو الشي الذي يشير اليه بقوله انا
علمنا غضبت وانا عقلت وانا فعلت وادل دليل على اثبات النفس الناطقه ان الانسان شي موصوف
بكل الادراكات لجميع المدركات فانا اذا سمعنا صوت زيد علمنا ان صاحب هذا الصوت شخص
معين مشكل بالشكل الفلاني واذا راينا صوره العسل حكمنا بانه موصوف بالطعم الفلاني

والحاكم بشي على شي يجب ان يكون مدركا للحكم والمحكوم به ضروره ان التصديق مسبوق
بتصور الطرفين وكذا القول في بقيه الحواس فهنا شي واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع
الادراكات التي هي الحواس الخمس ثم نقول اذا تخيلنا صوره زيد ثم ادركنا صورته حكمنا
بان صوره هذا المحسوس هي صوره لذلك المتخيل فعلمنا ان الادراك والتخيل حصلا لشي واحد ثم
نقول انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى الاخر بانه صديق فهذا الحاكم
يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص ولهذه المعاني بعين ما ذكرناه ثم نقول انا نتصرف
في صور المحسوسات وفي هذه المعاني الجزئيه بالتركيب تاره وبالتحليل اخرى ثم نقول انه يمكننا
حمل الكليات على الجزئيات فهنا شي واحد هو المدرك للكليات والجزئيات فثبت ان المدرك
بجميع المدركات الكليه والجزئيه بجميع انواع الادراكات شي واحد ولا شي من اجزا البدن
كذلك فهو النفس ثم نقول الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك والقصد الى
الشي مشروط بكون ذلك القاصد متصورا لماهيه المقصود ولكنه حاكما بانه يجب تحصيل
ذلك المقصود وعند هذا القول كل متحرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل قاصد امرا
من الامور فهو شاعر بماهيه ذلك الفعل فثبت ان المدرك لجميع المدركات بجميع الادراكا ت
والمحرك شي واحد ولا شي من اجزاء البدن كذلك فينتج من الشكل الثاني ان الانسان شي
مغاير لمجموع البدن ولجميع اجزائه وايضا كل احد يعلم بالضروره انه هو الذي ابصر المبصرات
وسمع المسموعات وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع فيه فقد نازع
في اجلى العلوم الضروريه واوضحها ولا شك ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الا جوهر
النفس وليس هو ما تدركه ببصرك في اهابك فانك لو انسلخت منه وتبدل عليك كنت
انت انت ولا هو عضو من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا
بالتشريح ولا هو ايضا جمله من حيث هي جمله وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما
نبهت عليه فالمشار اليه اذا في كل احد بقوله انا شي اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها
وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضروريه في ان يكون انت انت ولا هو مما تركه حسا
بوجه من الوجوه فروع الاول للنفس الناطقه خواص فمنها ما هو من باب
الفعل بالبدن ومنها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الانفعال الذي ليس
بادراك فاما الفعل الذي يصدر عنها بمشاركه البدن والقوي البدنيه فتعقل الامور الجزئيه

والرويه فيما ينبغي ان يفعل فيها وما لا ينبغي بحسب الاختيار ومن هذا الباب استنباط الصناعات
والتصرف فيها كالصياغه والفلاحه والملاحه واما الانفعالات فامور تعرض للبدن مع
مشاركه النفس الناطقه كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحيا والرحمه والرافه
والانفه وغير ذلك واما الادراك الذي يخصها فهو التصور للمعاني الكليه وطريقه ان
يجرد العقل المدرك عن الاحوال والاعراض الجسمانيه وشرح ذلك ان الشي يكون محسوسا
عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا
اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد معنى الانسان المشترك بينه وبين
غيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبه عن ماهيته لو ازيلت عنه لم
يوثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يوثر في انسانيته
اذا عرف ذلك فاعلم ان الحس اذا ادرك الانسان مثلا فانها تنطبع فيه صوره الانسان
من حيث هو مخالط لهذه الاحوال والاعراض الجسمانيه ولا سبيل للحس الى ارتسام ماهيه الانسان
في الحس مجرده عن تلك الاحوال والاعراض واما الخيال فانه تجرد الصوره نوع تجريد لانه
يستحفظها مع حاملها الذي هو الماده لكنه لا يمكنه تجريد الصوره عن العلايق الماديه
فانه لا يحصل له صوره الا على نحو ما من شان الحس ان يوديها اليه واما الوهم فانه وان استثبت
معنى غير محسوس الا انه لا يدركه الا متعلقا بصوره خياليه فاذن لا سبيل لشي من هذه القوى
في الارتسام الى التجريد التام واما العقل وهو قوه النفس الانسانيه من حيث هي فانها تجرد
الشي عن العلايق الماديه وتتصوره بحيث كما هو وهذا المجرد هو المعنى الذي من شانه ان يوقع على
كثيرين وهو الكلي وتصوره بحيث كما هو مجردا من العلايق هو ادراك الكلي وهو في الحيوان مخصوص
بالانسان **الفرع الثاني** اختلف الناس في حقيقه النفس فقال قوم جسم وقوم
جسماني وقوم ليس بجسم ولا جسماني والاولون اختلفوا فاختار طايفه من المتكلمين انه هذا
الهيكل المحسوس وهو مردود بما سبق من اني اعلم بالضروره في اي حال ما اكون غافلا عن جميع
اعضاي الظاهره والباطنه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب القطع بان ما هو المشار اليه
بقولي انا مغاير لجميع اعضاي الظاهره والباطنه وقيل انه عباره عن الاجزاء الناريه الساريه
في هذا الهيكل لان خاصيه النار الاشراق والحركه والنفس خاصيتها الادراك والحركه
الاختياريه والادراك من جنس الاشراق فثبت ان النفس عباره عن النار قالوا وتايد هذا بقول

الاطباء ان مدبر البدن هو الحراره الغريزيه وقيل انه الهواء لانه متى كان النفس مترددا كا نث
الحياه واذا انقطع النفس زالت الحياه فوجب ان النفس عباره عن النفس وهو الهواء المستنشق
في مجاري البدن وايضا من خواص الهواء انه لا لون له ويدخل في المنافذ الضيقه ويقبل الاشكال
المختلفه والجسم الذي يكون فيه يكون هو مستقلا بذاته كالزق المنفوخ والنفس موصوفه
بهذه الصفات فثبت ان النفس هو النفس وقيل النفس هو الماء لان الماء سبب حصول
النشو والنمو والنفس ايضا كذلك فكان النفس هو الماء ودلايل هذه الاقوال الثلاثه كلها
ضعيفه لانها اقيسه مركبه من موجبتين في الشكل الثاني وذلك غير منتج لانه لا يمتنع
في العقل استوا الماهيات المختلفه في بعض الصفات وقيل انه عباره عن مجموع الاخلاط الاربعه
بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين لانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعه باقيه على كمياتها
المخصوصه وكيفياتها المخصوصه كانت الحياه باقيه ومهما لم يبق تلك الكميات وتلك الكيفيات
زالت الحياه ورد بان الدوران لا يفيد العلم وقيل انه الدم اشرف الاخلاط وقيل اجسام
لطيفه لذواتها حيه لذواتها فتلك الاجسام اذا شاكلت هذا الهيكل وسرت فيه سريان
ماء الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار هذا
الهيكل حيا والذوبان والانحلال والتبدل لا يتطرق الى تلك الاجسام اللطيفه الحيه
وانما يتطرق الى هذا الهيكل فما دامت الاعضاء والاخلاط قابله لسريان تلك الاجسام
اللطيفه الحيه لذواتها فيها بقي الهيكل واذا خرجت الاعضاء والاخلاط عن القابليه انفصلت
تلك الاجسام اللطيفه منها وكان الموت وقيل انه المزاج وهو كيفيه معتدله متوسطه
تحصل عند امتزاج الاركان والاخلاط وانكسار سوره بعضها ببعض وقيل انه الاجسام
اللطيفه المتكونه في البدن الايسر من القلب النافذه في الشرايين الساريه منه الى جمله اجزا
البدن وقيل هو الارواح المتكونه في الدماغ الصالحه لقبول قوه الحس والحركه والحفظ
والفكر والذكر النافذه من الدماغ في شظايا الاعصاب الساريه منه الى اقاصي البدن
وقيل اجزا البدن قسمان اصليه وفاضله تبعيه فالاصليه باقيه من اول العمر الى اخره
لا يتطرق اليها شي من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات وهي النفس قال
الامام واذا عرفت ذلك فما هو اجزا اصليه بالنسبه الى زيد فهو اجزا فاضله بالنسبه الى عمرو
وبالعكس ثم قال وهذا القول اختيار المحققين من المتكلمين وبه يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري

للحسر والنسر فهذا تفصيل من قال ان النفس جسم واما من قال انها جسمانى فهولاء يختلفون
ايضا فمنهم من قال انها عبارة عن صفة الحياة وقيل هى الشكل والتخطيط وقيل تناسب
الاركان والاخلاط القسم الثالث من قال النفس ليس بجسم ولا جسمانى بل هو جوهر غير مخالط
للمادة برى عن الاجسام منفرد الذات بالقوة وهو اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة
مذهب معمر بن عباد ومذهب بعض الامامية ومن المتاخرين الغزالى والى القسم الراغب واعتماد
الفلاسفة على هذا الوجه وان كان لهم وجوه كثيرة قالوا لا شك فى وجود معلومات غير منقسمة
فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فاذن
الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال فى المتحيز اما معلومات غير منقسمة فيدل عليه وجهان
الاول انا نعرف ذات الله تعالى وذات الله تعالى غير منقسمة بوجه من الوجوه وايضا
نعرف الوحدة والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه الثانى انا نعرف شيا فذلك الشى
اما مفرد واما مركب فان كان مفردا حصل المطلوب وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب عن المفردات
والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت انا نعلم امورا مفردة واما ان المعلوم اذا كان
غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام فيدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام
لكان ما يفرض جزا لذلك العلم اما ان يكون علما لذلك المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك
المعلوم او لا يكون علما بذلك ولا بشى من اجزايه فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون
الجزء مساويا للكل فى تمام الماهية وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لم
لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشى من اجزايه فعند
اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زايد بسبب ذلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث
البتة امر زايد لزم ان لا يكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم فالعلم بالشى لا يكون علما بذلك
الشى هذا خلف وان حدثت حالة زايدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزايدة ان كانت
قابلة للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل وان لم يقبل القسمة فالعلم بهذا
المعلوم وهو هذه الحالة الزايدة الحادثة بسبب الاجتماع غير قابل للقسمة فحينئذ يحصل ما ذكرنا بان يقبل
من ان العلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة واما المقدمة الثالثة وهى ان
العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة فيدل عليه ان
كل ما كان قابلا للقسمة فانه يمكن ان يفرض فيه جزان فالعرض الحاصل فيه اما ان لا يكون بتمامه

حاصلا فى كل واحد من النصفين او يكون حاصلا بتمامه فى احد النصفين دون الثانى او يكون
بعضه حاصلا فى احد نصفيه والبعض الاخر منه حاصلا فى النصف الثانى من المحل او لا يكون
شى من ذلك اما الاول وهو ان يحصل بتمامه فى هذا النصف وبتمامه فى النصف الثانى
من المحل او لا يكون شى من ذلك اما الاول وهو ان يحصل بتمامه فى هذا النصف وبتمامه فى
النصف الثانى فهذا يقتضى حصول العرض الواحد فى محلين وهو محال واما الثانى وهو ان يحصل
بتمامه فى احد النصفين منه دون الثانى فحينئذ ينقل الكلام الى ذلك النصف فان ذلك
النصف ان كان منقسما عاد الكلام فيلزم ان يكون حاصلا فى نصف ذلك النصف وبالجملة
فى كل ما كان منقسما فان ذلك العرض لا يكون حاصلا فيه وهذا يلزمه من باب عكس النقيض
هنا ان يكون العرض حاصلا فيه فانه لا يكون منقسما واما الثالث وهو ان يقال يتوزع
الحال على المحل فهذا يقتضى انقسام الحال وقد بينا انه محال اما الرابع وهو ان لا يكون
شى من هذه الاقسام فهذا محال لانه اذا كان كذلك كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن
الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضرورى
فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل ايضا غير منقسم واما المقدمة الرابعة وهى
ان كل متحيز فهو منقسم فهذا بناء على نفى الجوهر الفرد وسياتى القول فيه وحينئذ يلزم من
مجموع هذه المقدمات الاربع القطع بان الشى الذى هو الموصوف بالمعارف والعلوم
موجود ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز وهو المطلوب ورد هذا الدليل بمنع ان كل متحيز فهو يقبل
القسمة ابدا وسياتى اثبات الجوهر الفرد ولين سلم ذلك فلا نسلم ان الحال فى المنقسم منقسم
ويدل عليه وجوه احدها ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة فهو ان كانت جوهرا
فقد ثبت الجوهر الفرد وانتم لا تقولون به وان كانت عرضا افتقرت الى محل فذلك المحل ان
كان منقسما ثبت المطلوب وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد وثانيها ان الوحدة عرض
وهى من اشد الاشياء مباعدة عن الكثرة ثم الجسم قد يوصف بالوحدة فثبت ان ما لا يقبل
القسمة يصح قيامه بالجسم وثالثها ان الاضافات كالابوة والبنوة قايمة بالاجسام ويمتنع
ان يقال قام بنصف هيكل الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها فهو غير منقسمة ورابعها
ان الوجود صفة قايمة بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود وبثلثه ثلث الوجود
اذ يلزم من ذلك ان يقال نصف الوجود وجود وثلث الوجود وجود فهو غير منقسم لكن اذا جاز

هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال العلم القايم بالجسم المنقسم لا يكون منقسما فهذا ما تيسر مما قيل
في هذه المسئله والحق انه ان اريد بالنفس الناطقه حقيقه الانسان التي هو بها هو فهي الجسم
النامي الحساس المتحرك بالاراده الناطق وهو مجموع الهيكل والروح المنفوخ وهو الاجزاء
الاصليه الباقيه من اول العمر الى اخره وان اريد بها ما اذا تعلق بالجسم المركب من العناصر صار
ذلك الجسم انسانا وهو الروح الالهي المنفوخ فيه بعد التسويه فالاشبه انه اجسام لطيفه
لذواتها حيه لذواتها ويحتمل ان يكون جوهرا مجردا على القول به وعلى التقدير ين يحتمل ان يكون
ساريه في الهيكل سريان ما الورد في ورق الورد او سريان النار في الفحم او سريان دهن
السمسم في جرم السمسم وان يكون متكونه في البطن الايسر من القلب نافذة في الشراين ساريه منه
الى جمله البدن وان هي الارواح المتكونه في الدماغ الصالحه لقبول قوه الحس والحركه
والحفظ والتفكر والذكر النافذ في شظايا الاعصاب الساريه منه الى اقاصي البدن
وان يكون روحا متعلقا بتلك الارواح المتكونه في الدماغ او بتلك الاجسام المتكونه في البطن
الايسر من القلب او بجمله البدن الفرع الثالث النفوس مختلفه بالحقيقه وفاقا لا
فلاطون والا لزم التشابه في اللوازم كالعفه والفجور والذكاء والبلاده ولا يقال ذلك
في توابع المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج في غايه الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل
المزاج والصفه النفسانيه باقيه ولا من الاسباب الخارجيه لانها قد يكون بحيث تقتضي
خلقا والحاصل ضده وقال المشاؤون متحده بالحقيقه والا لكانت مركبه لاشتراكها في
كونها نفسا وما به مركب جسم ورد بمنع الصغرى لجواز عرضيه كونها نفسا والكبرى ايضا فان
التركيب لا زم عليهم اذ الجوهر عندهم جنس ثم فرعوا على ذلك حدوثها وعدم التناسخ كما
سياتي ان شاء الله الفرع الرابع النفس على راي غير الفلاسفه ممن يقول بانها غير الهيكل
حاله في البدن وعلى راي الفلاسفه ممن يقول بانها جوهر مجرد هي غير حاله في البدن ولا مجاوره
له لكنها متعلقه تعلق العاشق بالمعشوق والواو سبب تعلقه توقف كمالاته الحسيه والعقليه
عليه وهي تتعلق بالارواح المنبعث عن القلب المتكون من لطف اجزا الاغذيه فتفيض عليه
قوى تسري بسريانه الى اجزاء البدن واعماقه فتثير في كل عضو قوى يليق به ويكمل بها نفعه
وهي باسرها تنقسم الى مدركه ومحركه والمدركه الى ظاهره وباطنه والمحركه اختياريه
هي الشهوه والغضب والاراده وطبيعته هي الغاذيه والناميه والمولده والمصوره وخوادمها

تنبيه

تنبيه القول في التغذيه والتنميه مشهور واما التوليد والتصوير ففيه صعوبه والحق
الجزم بان خالق الحيوان ومصور اعضايه هو الله تعالى العالم القدير الحكيم وذلك لان
الله خالق كل شي ولان القوه المولده لا شعور لها ولا اختيار ولا تاثير لها الا بالايجاب الذاتي
فيجب ان يكون بدن الحيوان على شكل الكره او كرات مضمومه بعضها الى بعض لان الماده
التي فيها تتولد بدن الحيوان ان كانت متشابهه الاجزاء في الطبيعه والخاصيه وجب
الاول لان اثر القوه الطبيعيه الموجبه بالذات في الماده المتشابهه الاجزاء في الحقيقه لا يكون
الا متشابها وهو الكره وان كانت الماده مركبه من اجزا مختلفه الطبيعه وجب الثاني
لان كل واحد من اجزاء الماده يجب ان يكون بسيطا والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزا غير متناهيه
بالفعل وذلك محال واذا كان كل جز بسيطا كانت القوه المولده القايمه به قايمه بماده
بسيطه فيجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزا هو الكره فيكون الحيوان كرات
مضمومه بعضها الى البعض فايده نفس الانسان الناطقه والحيوانيه والنباتيه يحتمل ان
يكون مختلفه والظاهر انها واحده الا انها باعتبار تسمى ناطقه وباعتبار تسمى حيوانيه وباعتبار
تسمى نباتيه فعلى الاتحاد قيل الدماغ اله التعقل وعلى التعدد قيل الدماغ محل النفس الناطقه واما
النفس الحيوانيه والنباتيه فقد سبق القول فيهما في فصل النفس الحيوانيه الفرع الخامس
للنفس الناطقه قوتان احديهما معده نحو العمل ووجهها الى البدن وهي التي باعتبارها يتمكن
النفس من تدبير البدن وبها تميز بين ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن ويقبح
من الامور الجزئيه ويقال لها العقل العملي ويستكمل بالتجارب والعادات والثانيه معده نحو
النظر والعلم الخاص بالنفس ووجهها الى فوق وبها تنال الفيض الالهي واعلم ان النفس ما لم تعقل
شيا ولا تتصوره بل هي مستعده لان تعقل المعقولات فانها تسمى العقل بالقوه والعقل الهيولاني
ويتلوا هذا الاستعداد قوه اخرى اخرج منها الى الفعل تحصل للنفس عند حصول المعقولات
اعني المعقولات البديهيه والمعقولات المستفاده من التجارب تقوى بها النفس على اكتساب
المعقولات النظريه وتسمى النفس ما دامت في هذه الدرجه عقلا بالملكه لان حصول العلوم
البديهيه افادها ملكه تقتدر بها على تحصيل النظريه والدرجه الثالثه ان تحصل للنفس
المعقولات المكتسبه فتسمى عقلا بالفعل وتسمى تلك المعقولات عقلا مستفادا وعندي انه اسم
للنفس ايضا لكن ما دامت تلك العلوم حاضره بالفعل والنفس تشاهدها الفرع السادس

النفس تدرك الكلي اتفاقاً والجزي خلافاً للحكيمين ارسطوا وابن سينا لنا انها تحمل الكلي على الجزي فلزم تصورهما قالوا وتخيلنا مربعاً مجنحاً بمربع فانهما تميزان في الذهن وليس امتيازهما بالماهيه ولوازمها فهما بحسب المحل فيقسم والنفس غير منقسمه ورد بمنع الانطباع واحتمال ان تدرك النفس باله جسمانيه او بنفسها والانقسام غير محال وهل النفوس كلها حساسه ناطقه اما افلاطن وارسطاطاليس فيريان ان اجناس الحيوان اربعه منها بريه ومنها مائيه ومنها طيان ومنها سمائيه ويقولان ان الكواكب حيوانات وان العالم والاله حي ناطق لا ميت واما دمقراطيس فانه يمنع السمائيه ذلك واما انكساغورس فيرى ان لكل الحيوانات نطقاً فعلياً يقوم مقام العقل اما النطق الانفعالي الذي يسمى المترجم عن العقل فليس لها واما فيثاغورس وافلاطن فيريان ان نفس البهايم ناطقه الا انها لا تفعل النطق لاختلاف مزاج الاجسام ولانه ليس لها عباره كالذي يعرض في القرود والكلاب فانها تنطق ولكنها لا تتكلم واما ديوجانس فيقول ان لها اجزا من الجوهر العقلي لكن من اجل ان بعضها يقوى عليه التكاثف وبعضها يقوى عليه كثره الرطوبه صارت لا تفكر ولا تحس وكان ذلك فيهم مثل الذين بهم جنون

الكتاب الثالث في العقول والملائكه وفيه ابواب **الاول في العقول** قالوا ويدل على وجوده ان كل ما يخرج من القوه الى الفعل فانما يخرج بشي يفيده تلك الصوره فاذن العقل بالقوه ونعني به انفسنا انما يصير عقلاً بالفعل بسبب يفيده المعقولات ويتصل اثره وهذا الشي هو الذي يفعل العقل فينا هذا حق ثم قالوا وليس بشي من الاجسام او الجسمانيات بهذه الصفه لان الجسم ادون حالاً من النفس والادون لا يكون سبباً لحصول صفه الكمال لما هو اشرف منه واما الحال في الجسم فهو اخس حالاً من الجسم فهو اولى بان لا يصلح لهذه الافاده واذا لم يكن جسماً ولا عرضاً فاما ان يكون هو الله سبحانه او غيره والاول باطل لانه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا واحد فتعين ان يكون غيره ويجب ان يكون متصوراً للاشيا ومتصوراتها بها ادراكاً حاضراً بالفعل لان كل كمال يحصل منه شي لشي فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد اولى من حصوله لذلك المستفيد ولا يجوز ان يكون مبدا حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيا والمبدا لحصولها لطايفه اخرى من النفوس شيا اخر وذلك لان الجوهر الواحد كاف في ذلك فلا حاجه الى هذا التكثير فان هذا عقل بالفعل وفعال فينا ويسمى عقلاً فعالاً وقياسه من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس تشرق على المبصرات فنوصلها بالبصر كذلك العقل الفعال تشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض الماده معقولات

فنوصلها

فنوصلها بانفسنا **قال الامام** واعلم ان هذه الكلمات في غايه الضعف اما الكلام المبني على الخسه والشرف فظاهر واما المبني على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالعقل الفعال موجود واحد في ذاته فكيف يصدر عنه هذه المعارف التي لا نهايه لها والنفوس التي لا نهايه لها فان قال الصادر عنه انما هو الوجود والوجود شي واحد في نفسه وانما تعدد بحسب تعدد الماهيات قيل هذا بنا على تاثير العله الفاعليه في وجود المعلول لا في ماهيته وسياتي بطلانه في مسله ان المعدوم ليس بشي **قلت** وهذا الجواب ليس بشي لان فيه تسليم ان الوجود زايد على ماهيه الموجود بل الجواب الحق ان الوجود نفس الماهيات فلا يكون شيا واحداً ثم ان سلمنا ذلك لكن اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يقال الصادر عن المبدا الاول سبحانه وتعالى هو الوجود فقط واما تعدد الموجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل ثم ان سلمنا ان مبدا هذه المعارف موجود مجرد غير الله تعالى فلم قلتم ان ذلك الموجود يجب ان يكون مدركاً للحقايق وعالماً بها قوله عله الكمال اولى بذلك الكمال **قلنا** هذا الكلام خطابي وذلك لانه ليس كلما كان عله لشي فانه يلزم كونه موصوفاً بذلك المعلول الا ترى ان الحركه عله للسخونه ثم انها غير موصوفه بالسخونه والشمس مسخنه مع انها غير متسخنه في نفسها وايضا فالعقل الفعال مبدا عندهم لحدوث جميع الالوان والاشكال والاعراض القايمه بالاجسام ومبدا ايضاً لحدوث الصور الجسميه والصور النوعيه في المواد ثم ان هذا العقل غير موصوف بشي من ذلك البته فلم لا يجوز ان يكون مبدا لحصول هذه المعارف والعلوم وان لم يكن موصوفاً بشي منها ثم ان سلمنا ان الامر على ما قالوه لكن لم لا يجوز ان يكون العقل الفعال لكل نفس جوهراً اخر على حده او يكون العقل الفعال لطايفه من النفوس جوهراً ولطايفه اخرى من النفوس جوهراً اخر على ما كان يقوله اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام وزعموا ان النفوس الحادثه من هذا الجوهر الواحد المستكمله بتكميل ذلك الجوهر يكون فيها انواع متشاكله ومتجانسه في الاخلاق والعادات والمعارف ويكون تلك النفوس كالاخوه ويكون ذلك الجوهر بالنسبه الى تلك النفوس كالاب لها وهو الذي يهديها الى مصالحها في اليقظه على سبيل الالهام وفي النوم على سبيل الرويا ومن اقوى ما يستدل به على ابطال القول بالعقل الفعال ان فيه اثبات للند المنفي بقوله سبحانه وتعالى ليس كمثله شي اذ هو عندهم مشارك للرب في جميع الصفات الا في كونه ممكناً فانه عندهم قديم ازلي كما ان الرب قديم ازلي بل تاثيره عندهم اتم من تاثير الرب سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً اه ع

تنبيه وهذا هو العقل العاشر الموكل عندهم على عالم العناصر **الباب**
الثاني في الملايكه والجن والشياطين وفيه مسلتان الاولى في اثباتها ما امن بالقران من انكر الملايكه
والجن والشياطين والجميع عند المتكلمين اجسام لطيفه اعطاها ربها قوه التشكل باشكال
مختلفه كان جبريل عليه السلم ياتي رسول الله صلى الله عليه وسلم في صوره دحيه الكلبي
وراه في صورته التي خلقه الله عز وجل عليها فملا ما بين المشرق والمغرب وتمثل الروح لمريم بشرا
سويا والملايكه سماويه كجبريل وميكايل واسرافيل وارضيه كملك البحار وملك الجبال
والسماويه تنزل بامر ربها والارضيه لم يقم دليل على صعودها والجن منهم مومن ومنهم كافر والشياطين
شر محض ولا يعرف احد منهم اسلم الا قرين النبي صلى الله عليه وسلم على احد الروايتين ولو قيل ان
الشياطين كفار الجن لم يكن بعيدا وانكر اوايل المعتزله الجن والشياطين متمسكين بانها لو كانت
لطيفه بمنزله الهوا وجب ان لا تكون قويه على شي من الافعال وان تفسد تراكيبها بادنى شي وان كانت
كثيفه وجب ان نشاهدها والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال ونحن لا نشاهدها **واجيب** بانه لو
لم يكن فيه الا معارضته للكتاب وما تواتر في الجن والشياطين من الاخبار لم يسمع فكيف وانه يجوز ان
يكون لطيفه بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقه القوام والاجسام يجوز خلوها عن الالوان او انها كثيفه ووجوب
ابصار الكثيف عند حضوره ممنوع **واما** متاخروا الفلاسفه فالجميع عندهم جواهر مجرده
اي لا متحيزه ولا حاله في المتحيز **اما** الملايكه فهي العقول الفعاله والنفوس السماويه **واما**
الجن والشياطين فقد زعم اكثرهم انها ماهيات مخالفه بالنوع للارواح البشريه ومنهم من يقول
الارواح البشريه التي فارقت ابدانها ان كانت شريره كانت شديده الانجذاب الى ما يشاكلها
من النفوس البشريه فتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها على افعال البشر وذلك هو الشيطان وان
كانت خيره كان الامر بالعكس وكل ذلك قول بلا دليل فيكون مردودا على انه مخالف لمقتضى
نص الكتاب واجماع امم الانبيا عليهم الصلاه والسلم من ان الملايكه اجسام توصف بالعروض
والاطوال والتحيز والانتقال سال سايل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج
تعرج الملايكه والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنه يوم يقوم الروح والملايكه
صفا وجا ربك والملك صفا صفا وما نتنزل الا بامر ربك واقدم حيزوم هذا جبريل اتاكم
يعلمكم دينكم وغير ذلك من البراهين القاطعه والايات الساطعه لمن كان له قلب
والمجرد لا يوصف بشي مما ذكروا ايضا منكر الملايكه ليس بمومن والقايل بانها هي العقول

الفعاله

الفعاله والنفوس السماويه منكر لها فان العقول الفعاله والنفوس السماويه لا وجود لها
في الخارج مغاير لوجود روحانيات الافلاك بل هي هي الا انها من حيث لها قوه التاثير تسمى عقولا فعا(له)
ومن حيث لها قوه التحرك بالاختيار العقلي تسمى نفوسا ومن حيث انها وسايط بين الباري سبحانه
وتعالى وبين الاجسام الارضيه تسمى ملايكه ومن حيث ان الفلكيات انما صارت فلكيات
بها تسمى صورا فان الصوره الجوهريه للشي هي ما يصير به الشي ذلك الشي كالطبيعه الناريه والنبا(تيه)
والنفس الحيوانيه والانسانيه ولولا ان الاصطلاح خص العقل الفعال بالذي يفيض النفوس على
الاجسام لسمينا النفس الساحره والعاينه عقلا فعالا من حيث ان لها قوه التاثير في المسحور
والمعيون وقد اشرت لك في هذا الكلام الى سرهم المكتوم وسا اتيك بكنزهم المكنون وما يجلي
الصدي عن فكرك في باب كيفيه صدور العالم عن الباري عز وجل ان شا الله تعالى فخذ ما اتيتك وكن
من الشاكرين ولا تشتغل بكلام من يوهمك انه جمع لك بين كلام الانبيا وبين كلام هولا الطباعيين
والالهيين من الاغبيا فانه يضحك عليك وما قصد الا ان يشغلك بالنظر في كلامه الى ان تموت
فيكون ذلك سببا لبقا ذكره والا فلو اوضح ذلك الامر لبادرت الى تكفيره واعرضت عن النظر
في كلامه وتقربت الى الله عز وجل بالتزهيد في مصنفاته والله يهدي من يشا الى صراط مستقيم
الباب الرابع في الهيولى والصوره الاجسام اما بسيطه واما مركبه والمراد
بالبسيط هنا الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفه الطبايع مثل السما والارض والما والهوا
والنار والمركبه هي التي تنحل الى اجسام مختلفه الصور مثل المعدن والنبات والحيوان ويدل
على وجود البسيط انه لو لم يوجد لكان كل موجود مولفا من طبايع مختلفه وكل طبيعه من
تلك الطبايع مولفه وهكذا الى غير النهايه ويلزم اجتماع امور في الخارج غير متناهيه وهذا
محال كما يجي في العلم الكلي وبعباره اخرى انه لا شك في وجود موجود فان كان بسيطا فذاك
وان كان مركبا فلا بد ان ينتهي الى بسيط تتالف المركب منه والا لزم اجتماع امور في الخارج غير
متناهيه وهذا محال وفي الباب مسايل **الاولى** زعم متاخروا الفلاسفه ان الاجسام
البسيطه متصله في نفسها كما هي متصله عند الحس قابله لانقسامات لا نهايه لها بحسب الوهم
لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهيه دفعه واحده بل بمعنى ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى
حد الا ويقبل بعده الانقسام وان كان كل ما يخرج من الانقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه وهذا
كما انا نقول انه تعالى قادر على ما لا نهايه له لا بمعنى انه يمكن وجود اشيا غير متناهيه فان ذلك محال

بل بمعنى انه تعالى لا يصل في الخلق والايجاد الى حد الا ويمكنه ذلك ان يوجد شيا اخر وان كان
كل ما خرج الى الوجود فانه متناه وزعم جمع عظيم من القدما ان العناصر الاربعة من مركبه
من اجزا قابله للقسمه الوهميه دون القسمه الانفكاكيه وهي في غايه الصغر وهي التي تسمى
بالهيات وكلا هذين المذهبين ليس بعيد وصفه الهيات مبينه في باب حدوث الاجسام
وذهب المتكلمون غير ابي الحسين الى ان الاجسام البسيطه مركبه من اجزا لا
تتجزى لا فعلا ولا فرضا ولا وهما وسموا تلك الاجزا بالجواهر المفرده ثم اختلفوا فزعم النظام ان تلك
الاجزا غير متناهيه وزعم غيره انها متناهيه وتوقف ابو الحسين في الجز الذي يتجزى والكل باطل
لوجوه الاول ان كل ما كان متحيزا مختصا بجهه فان يمنته غير يساره وقدامه غير خلفه وفوقه
غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب السته فلا يكون فردا بل يكون منقسما
الثاني لو كان الجسم مركبا من الجواهر المفرده لم يزد حجمه على حجم الجوهر الفرد وهذا باطل واما
الملازمه فلان ملاقاه كل منها لغيره يكون بكليته لا بجزيه اذ ليس له جز فيتداخل فلا يكون اجتماعها
سببا لازدياد الحجم والمقدار الثالث قال ابن سينا والامام اذا غرزنا خشبه في الارض
فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتقاصا
فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد فاما ان لا ينقص البته من الظل شي او ينقص والاول
باطل اذ لو عقل ان يرتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شي جاز ان يرتفع ثانيا وثالثا
ولا ينقص من الظل شي وان نقص من الظل شي فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزا واحدا ينتقص
من الظل جز واحد وحينيذ يلزم ان يكون مقدار الظل مثل مقدار ربع الفلك وهو محال او يقال
كلما ارتفعت الشمس جزا ينقص من الظل اقل من جز وذلك يوجب الانقسام وهذا الدليل عندي
ليس بشي فان الظل الواقع للخشبه عند طلوع الشمس لا نهايه له في نفس الامر حتى يوصف عند ارتفاعها
بالنقصان وانما يرى له اخر لان محدب الارض يمنع من امتداده في حسنا واذا كان كذلك فعند
طلوع الشمس لا بد ان يقع ظل الخشبه في نفس الامر على جز من اجزا الفلك مقابل للجز الذي فيه الشمس
من الجانب الاخر وكلما ارتفعت بمقدار جوهر فرد مال هو ايضا بمقدار جوهر فرد من الجانب الاخر
فاذا قطعت ربع الفلك قطع هو ايضا ربع الفلك من الجانب المقابل فالحاصل عند ارتفاع الشمس انما هو
ميل الظل لا انتقاصه حتى اذا قطعت ربع الفلك صار ظل الخشبه تحتها من غير انعدام فاذا مالت الى
جهه المغرب مال هو الى جهه المشرق من غير ازدياد والله اعلم الوجه الرابع ان كان بطو

الحركه ليس لتخلل السكنات كان الجسم قابلا للقسمه ابدا لان الحركه السريعه كلما قطعت جزا في
زمان فان قطعت البطيه مثله في ذلك الزمان كان البطي مثلا للسريع في السرعه والبطو
وهذا محال وان لم تقطع مثله في ذلك الزمان ولم يتخللها سكون لزم انقسام الجز وهو المطلو ب
والمقدم حق فانا نفرض فرسا جوادا شديد العدو بحيث تعدوا من اول النهار الى وقت الظهر
خمسين فرسخا فهذه الحركه مع انها غايه في السرعه تكون ابطا من الحركه اليوميه فان الشمس
تحركت من اول اليوم الى وقت الظهر ربع الفلك الاعظم واذا ثبت ذلك فنقول لو كان البطو
لاجل تخلل السكنات لزم ان تكون نسبه سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبه زياده
حركات الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا الفرس الف
الف مره فيكون سكنات هذا الفرس ازيد من حركاته الف الف مره ولو كان الامر كذلك لما
ظهرت تلك الحركات القليله فيما بين تلك السكنات الكثيره لكن الامر بالضد فانا لا نشاهد
في حركات الفرس المذكور شيا من السكنات فعلمنا ان بطو الحركه ليس لاجل تخلل السكنات فيكون الجسم
قابلا للقسمه ابدا الوجه الخامس اذا استدارت الرحى فالطرف الصغير القريب من القطب
ان لم يتحرك كلما تحرك العظيم لزم تفكيك اجزا الرحى وهو محال وان تحرك فان كان كلما قطع العظيم
جزا قطع هو ايضا جزا اخر لزم ان يساوي الصغير العظيم وهذا ايضا محال وان قطع اقل من جز لزم
نفي الجوهر الفرد وهو المطلوب والتزم المتكلمون تفكيك الرحى وقالوا انه سبحانه وتعالى فاعل
بالاختيار فهو تفكك اجزا الرحى حال استدارتها لم يعيد التاليف والتركيب اليها حال وقوفها واجيب
عن التزامهم بوجهين احدهما الاستبعاد والثاني لو الصق انسان عقبه بالارض وادار نفسه
وجب على هذا ان ينفك اجزا بدن الانسان في تلك الحاله ومن المعلوم ان الانسان يعلم بالضروره
انه في هذه الحاله لم ينفك اجزا بدنه بل بقيت متلاصقه كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكيك
والله اعلم ويدل على بطلان مذهب النظام بخصوصه وجوه احدها ان زياده العدد اما ان
توجب زياده المقدار او لا يوجب فان لم يوجب لم يكن تاليفها سببا لازدياد المقدار فلم يكن المقادير حاصله
البته منها هذا خلف وان كان ازدياد العدد موجبا لازدياد المقدار كان نسبه المقدار الى المقدار
كنسبه العدد الى العدد وكما ان بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد الناقص متناه والزايد زاد عليه
بقدر متناه فيكون زايدا على عدده بعدد متناه فيكون العدد الزايد متناهيا وفرضناه غير متناه هذا
خلف الوجه الثاني ان المسافه لو كانت مركبه من اجزا غير متناهيه لكان لا يمكن الوصول

الى نصفها الابعد الوصول الى ربعها فلو كانت فيها اقسام غير متناهيه لامتنع الوصول من اولها
الى اخرها في مده متناهيه ولما لم يكن ذلك ممتنعا علمنا ان للقاطع الحاصله في المسافه متناهيه
الوجه الثالث لو كانت المقاطع الحاصله في المسافه غير متناهيه لامتنع ان يصل السريع الى البطي
وذلك لانه اذا ابتدا البطي ثم ابتدا السريع بعده فالى ان وصل السريع الى الموضع الذي وصل اليه
البطي يكون البطي قد قطع بعض الاجزا والى ان يصل السريع ايضا الى ذلك الموضع الثاني يكون قد
وصل البطي الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهيه لكان كلما وصل السريع الى
موضع يكون البطي قد تعداه فكان يجب ان لا يصل السريع الى البطي وحيث يصل اليه علمنا ان المقاطع
الحاصله في المسافه متناهيه فرع اذا كان الجسم متصلا في نفسه غير مركب من اجزا لا تتجزى
فمقاديره بتقدير وجودها غير مركبه من اجزا لا تتجزى وكذلك حركته غير مركبه من امور
متتاليه كل واحد منها لا ينقسم وكذلك زمان تلك الحركه غير مركب من انات كل واحد منها لا ينقسم
واحتج المتكلمون بوجوه احدها ان كانت الحركه مركبه من امور متتاليه كل واحد
منها لا تقبل القسمه الزمانيه بوجه من الوجوه كان الجسم مركبا من امور كل واحد منها لا تقبل القسمه بوجه
من الوجوه والمقدم حق لما سياتي في باب الحركه فالتالي مثله لان القدر الذي يقطع من المسافه
بالجزء الذي لا يتجزى من الحركه يجب ان يكون غير منقسم والا لكانت الحركه الى نصفه نصف الحركه
الى اخره فيكون ذلك الجزء من الحركه منقسما وقد فرضناه غير منقسم واذا كان القدر المقطوع من المسافه
بكل واحد من اجزا الحركه غير منقسم وكانت الحركه مركبه من اجزا متتاليه كل واحد منها غير قابل
للقسمه وجب ان يكون المسافه مركبه من اجزا متلاصقه كل واحد منها غير قابل للقسمه لتطابقهما
وهو المطلوب الوجه الثاني ان الزمان مركب من انات متتاليه لما ياتي في مباحث الزمان فوجب ان
يكون الجسم مركبا من نقط متتابعه بالتقرير المذكور في الطريقه الاولى وجواب الوجهين ان
انقسام الجسم المستلزم لانقسام الحركه والزمان علم بالبرهان الضروري فانا جازمون ضروره بان
يمين كل متحيز غير يساره وفوقه غير تحته وقدامه غير ورايه وعدم انقسام اجزا الحركه والزمان
المستلزم لعدم انقسام اجزا الجسم غير معلوم بالضروره فكان دليلنا مقبولا وما ذكرتموه مردودا
لان الدليل اذا كان الملزوم فيه معلوما كان هو الحق والله اعلم الوجه الثالث النقطه موجود
مشار اليه لا ينقسم وهذا الموجود ان كان جوهرا فهو المطلوب وان كان عرضا فان كان محله منقسما لزم
انقسامه بانقسامه وذلك محال وان كان غير منقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب وان كان عرضا

عاد التقسيم

عاد التقسيم فيلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جوهر غير قابل للقسمه وهو المطلوب ورد
بمنع وجود النقطه كما سياتي في كون الاجسام متناهيه وبمنع انقسام الحال بانقسام محله والا
لزمهم تجرد النفس وهم لا يقولون به مع ان ذلك كله تشكيك في الضروريات **المسله**
الثانيه اذا ثبت ان الموجود الشاغل للحيز الممتد في الجهات شي واحد في نفسه كما هو عند الحس
فنقول هو قايم بنفسه غير حال في محل ومرادنا بهذا انه غير مركب من الهيولى والصوره وزعم ابن
سينا وقوم من الفلاسفه قبله ان هذا الشي الممتد في الجهات الحاصل في الحيز هو الجسميه وهو
الجسميه وهو الصوره وربما اطلقوا عليه الامتداد والاتصال وان محل هذه الجسميه هو الهيولى
ومجموعها هو الجسم واستدلوا ان الجسم البسيط متصل اي هو في نفسه شي واحد كما هو عند
الحس ولا شك ايضا انه قابل للانفصال فقابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال
او غيره والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فامتنع
ان يكون القابل للانفصال هو الاتصال فلا بد من الاعتراف بوجود شي سوى الاتصال يكون
قابلا لهذا الانفصال الطاري ولذلك الاتصال الزايل وحينيذ يظهر ان الجسم مركب من الاتصال
ومن شي اخر يقبل ذلك الاتصال وذلك هو المطلوب واجيب بان الجسم قبل الانفصال
كان موصوفا بالوحده وعند الانفصال زالت الوحده وتبدلت بالاثنينيه فالزايل هو الوحده والطاري
والطاري هو التعدد وهما عرضان متعاقبان على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا في ذاته من
قابل ومقبول والذي يوكد هذا السوال ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بطل اتصاله
لان كل واحد من الجزين بقي متصلا كما كان انما الزايل هو الوحده فقط ثم مدار كلامهم على ان الواحد
لا يكون مستلزما للشي مع كونه قابلا للمعاند فلهذا لما كانت الجسميه مستلزمه للاتصال اثبتوا
هيولى ليكون قابله للانفصال الطاري والاتصال الزايل وهو وارد عليهم لان مذهبهم ان الهيولى
مستلزمه للجسميه وعندهم ان الجسميه مستلزمه للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم
فالهيولى مستلزمه للاتصال مع انها قابله للانفصال فكان الشي الواحد مستلزما للشي وقابلا
لمنافيه ويدل على بطلان القول بالهيولى ان الجسم لو كان في ماهيته مركبا من جزين لكان
لكل واحد منهما حقيقه ووجود باعتبارهما يمتاز عن الاخر وحينيذ فاما ان يكون كل واحد منهما
من حيث انه هو حجما وممتدا في الحيز والجهه واما ان يكون احدهما حجما دون الثاني واما ان لا يكون
واحد منهما حجما والكل باطل فالقول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصوره باطل اما الاول فلانهما

لما كانا متداخلين لزم كون احد البعدين داخلا في الثاني وذلك عندهم محال واما الثاني فان
قلنا انما هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس حجما في ذاته هو الحال فهذا مسلم لانه يرجع حاصله
الى قيام عرض بجسم وان قلنا ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما هو حجم في ذاته هو الحال فهذا باطل
لان ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له بالحيز اصلا والذي هو حجم في ذاته فهو مختص
بالحيز وحلول ما له حصول في الحيز فيما لا حصول له في الحيز محال واما القسم الثالث وهو ان لا
يكون لواحد من الجزئين اختصاص بالحيز اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث زايد كان الحجم مجرد ما ليس بحجم
هذا خلف وان حدث زائد وذلك الزائد حجم فحينئذ اما ان يكون الحجم حالا في الجزئين او بالعكس
وقد ابطلنا الكل فثبت ان القول بالهيولى يقتضي هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا ومما
يدل على بطلان الهيولى ان الهيولى هو الشي الذي يقبل الاتصال والانفصال والاتصال عبارة
عن كون الجسمين واقعين في حيز بحيث لا يتخللهما ثالث والانفصال عبارة عن وقوعهما في حيزين بحيث
يتخللهما ثالث فالاتصال والانفصال لا يعقل الا للشي الذي يكون مختصا بالحيز حاصلا في المكان
والجهة وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم
وذلك محال فكان اثبات الهيولى للجسم محالا فان قيل فما الذي احوجهم الى هذا القول الباطل
قلنا امور منها القول بتماثل الاجسام وذلك انهم لما قالوا بان الافلاك لا تنخرق ورد عليهم
ان الاجسام متماثلة فتنخرق كغيرها فحاروا وحادوا واثبتوا للاجسام مواد بسببها تختلف احوال
الاجسام ثم قالوا في الجواب جاز ان يكون مادة الفلك اي هيولاه غير قابلة للخرق فان قيل ولم
قالوا بتماثل الاجسام حتى احتاجوا الى هذا التكلف فانهم لو قالوا باختلاف الاجسام لم يرد عليهم خرق
الافلاك الا ترى ان الكرامية لما قالوا ببقاء العالم لم يرد عليهم ذلك ولو ورد عليهم لقالوا لا يلزم من
خرق غير الافلاك خرقها لاختلاف الاجسام في الحقيقة قلت احوجهم الى ذلك ما تلقوه
عن شياطينهم من ان الرب سبحانه غير متصف بالصفات كالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر واليد والوجه وغير ذلك من الصفات التي وصف بها نفسه او ثبت تواترا ان رسوله
وصفه بها فانهم لما تلقوا ذلك عن هولاء الشياطين من غير دليل ارادوا ان يقووه بشبهة يلبسوا
بها على الجهال فقالوا لو كان كذلك اي متصفا بشي من هذه الصفات لكان جسما في المعنى ولو كان
جسما لجاز عليه ما يجوز على ساير الاجسام مما لا يليق بجلاله سبحانه وتعالى وحاروا في بيان هذه
الملازمة فقالوا بتماثل الاجسام في الجسمية حتى يجوز على كل جسم ما يجوز على الاخر فلو اثبتوا

للرب عز وجل ما اثبته هو لنفسه وما اثبته له من هو اعرف الخلق بربه لم يحتاجوا الى هذه الا
الكلف الا ترى ان السلف لما اثبتوا له ما اثبته لنفسه لو اورد عليهم انه يجوز عليه ما يجوز على
الذوات الموجودة في الخارج التي لها سمع وبصر ويد لاجابوا بالمنع لاختلاف الموجودات في
الحقايق هذا مع ان ما التجاوا اليه من تماثل الاجسام في الجسمية لا ينفعهم شيا لان الجسمية
عبارة عن كون الموجود قابلا للابعاد الثلاثة ولا يلزم من تماثل الاجسام في ذلك تماثلها في
الحقيقة لان كون الموجود قابلا للابعاد امر عرضي خارج عن حقيقة الموجود لا نفس حقيقته
ومنها القول بامتناع الخلا فانه يرد عليه كما سياتي ما لا مخلص عنه الا بالقول بالتخلخل
والتكلف المبني على القول بالهيولى فان قيل ولم قالوا بامتناع الخلا حتى احتاجوا الى هذا
التكلف قلنا لانهم لما اخذوا عن شياطينهم من غير دليل انه ليس وراء هذا العالم شي اخر
لا ملايكة ولا رب وان الملايكة العلوية نسبتها الى الافلاك نسبة النفوس الناطقة
الى ابداننا قصدوا ان يلبسوا ذلك على الجهال ولم يمكنهم ذلك الا بامتناع الخلا فاثبتوا امتناعه
بشبه واثبتوا ان العالم كرة واحدة مركبة من كرات يحيط بعضها ببعض ثم قالوا لو كان وراء
هذا العالم عالم اخر او ملايكة او رب لزم الخلا والخلا محال هذا مع ان القول بامتناع
الخلا لا يفيدهم ما زعموه من انه ليس وراء هذا العالم عالم اخر لجواز ان يكون وراءه عالم اخر وهما جميعا
في ثخن كرة اخرى كما سياتي ومنها زعمهم اخذا عن سلفهم ان الرب عز وجل ليس بموجود
في الخارج بذاته غير متعلق بشي من مخلوقاته لا تعلق النفوس بالابدان ولا تعلق الاعراض بالاجسام
فانهم اذا سيلوا عن ذلك قالوا لو كان موجودا في الخارج قايما بالذات غير متعلق بشي من
المخلوقات لكان جسما فيكون مركبا من الهيولى والصورة ويثبتوا ان الهيولى لا تنفك عن الصورة
والصورة لا تنفك عن الهيولى وان هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستغني
احدهما بالاخر وعند هذا يتبين ان كل جسم فهو ممكن الوجود بحسب ذاته وبحسب جميع
اجزاء ماهيته وانه معلول لموجود ليس بجسم ولا جسماني ومنها تلقيهم عن متبوعيهم ان المعلول
الاول ليس بجسم فانهم اذا سيلوا عن ذلك قالوا لان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولا يكون
واحدا فلا يصدر عن الواحد بتفريع على القول بالهيولى لا نعلم خلافا بين القايلين بها في ان هيولى
الافلاك مخالفة لهيولى العناصر بالنوع الا ما جوزه ابن سينا من اشتراك الكل في هيولى واحدة
بالنوع ولهم خلاف في ان هيولى العناصر مشتركة ام لا واستدل ابن سينا على اشتراكها

يخلع كل منها صورته واستحالته الى الاخر قال فان مياه بعض العيون يجمد حجرا والحجر يجعله
اصحاب الحيل ماء والهوا الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والما المغلي والشعله هوا والهوا بالنفخ
القوي نارا انتهى القول في الهيولي واما الصوره ويراد بها هنا المطلقه وهي التي يكون بها الهيولي
جسما طبيعيا وتسمى صوره جسميه وهي الجوهر الشاغل للحيز الممتد في الجهات وقد يقال لها الحجميه
والجسميه والامتداد الجسماني والاتصال الجسماني ايضا فاعلم انه لا شك في وجودها وانما الشك
في انها قايمه بنفسها فيكون هي الجسم او حاله في محل هو الهيولي والمركب منهما هو الجسم كما تقدم ٥

تنبيه الهيولي جوهر اذا نظر الى ذاته غير مضاف الى شي وجد خاليا في نفسه عن جميع
الامور بالفعل ومن شانه ان يقبل كل صوره والصوره هي التي يكمل هذا الجوهر بالفعل **فروع** قالوا
الماده الجسمانيه لا تفارق هذه الصوره قال ابن سينا لان الهيولي لو كانت تبقى وجودا عاريا
عن الوضع على نحو وجود المعقولات والصوره ايضا غير ذات وضع لنفسها لانها معقوله من حيث
هي صوره لكان المولف مولفا من معنيين معقولين والجمله معقولين فهو معقول غير ذي وضع فاذن
الماده الجسمانيه يتعلق وجودها بسبب جعلها ذات وضع دايما فلا تعري عن الصوره الجسميه
قال الامام وهذا في غايه الخبط والاضطراب اما اولا فلانه زعم ان الصوره الجسميه الحادثه
في الماده غير ذات وضع وهذا فاسد فان الجسميه عباره عن الحجميه والامتداد في الجهات واي عاقل
يقول ان هذا المعنى شي مجرد عن الوضع واما ثانيا فان يقال له اخبرنا عن مذهبك في الهيولي
من حيث هي هل هي حجم وله امتداد في الجهات فان قال نعم فهو موافق في المعنى فانه يسمى الجسم الهيولي وان
قال لا فيقال اخبرنا عن الصوره من حيث هي هي فان قال لها حجم وامتداد فقد اعترف بان الصوره الحجميه
حجميه وامتداد في الجهات فكيف قال هنا انها ليست ذات حجم وامتداد وان قال ليست بحجم ولا
ذات تمدد في الجهات فيقال له فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولي والصوره والهيولي لا حجميه لها
في نفسها والصوره ايضا لا حجميه في نفسها فيكون الجسم على قولك مجموع امرين لا حجميه لواحد منهما وقد سلمت
ان كل مجموع مركب من جزين هذا شانهما فانه لا يكون حجما في نفسه فيلزمك على قولك ان لا يكون الجسم
حجما ولا متحيزا وذلك باطل **الفرع الثاني** قالوا الصوره لا تنفك عن الهيولي لانها لا تنفك عن
التناهي والشكل فالموجب ليس الجسميه العامه والا لتساوى الجزو الكل فيهما ولا الفاعل الا لاستقلت
الصوره بالانفعال فهو القابل بما فيه من الصفات واجيب بجواز انفعال الصوره بنفسها ٥
الفرع الثالث قال ابن سينا قد يمكن ان يوجد الهيولي على انها في ذاتها كانها جنس لنوعين

كل واحد منهما مختص بقبول بعض الصور بعد الجسميه دون بعض فاحد النوعين مختص بقبول صوره
الافلاك والكواكب والثاني مختص بقبول صور الكاينات الفاسدات وان يوجد على انها
بعينها هي مشتركه للجميع فيكون بكليتها من شانها ان يقبل كل هذه الصور بعضها مجتمعه غير
متعاقبه وبعضها متعاقبه فقط **الفرع الرابع** وقال ايضا ان كان تصرف الاجسام في الكون
والفساد فيما يكون ورا الصوره الجسميه ويكون الصوره الجسميه التي في الما مثلا اذا استحال
هوا باقيه بعينها في الما كانت هذه الصوره باقيه مشتركه للطبيعيات كلها واحده بالعدد
ووجد لها بعد هذه الصوره مبادي يخص كل نوع منها واحده منها وان لم يكن الامر كذلك
بل اذا فسدت المائيه فسدت الجسميه التي كانت لهيولاه في جمله فساد المائيه وحدث
جسميه اخرى بالعدد موافقه في النوع فلا يكون للاجسام مثل هذا المبدا الصوري المشترك ٥
تنبيهان احدهما الهيولي يحتاج الى الصوره في بقايها وبحرها والصوره يحتاج اليها في
تعينها وتشكلها **التنبيه الثاني** جل هذه الكلمات مبني على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته **المسله
الثالثه** واما الاجسام المركبه فكثير من القدماء نازعوا في تولدها وحدوثها عن امتزاج هذه
الاجرام الاربعه فقال بعضهم ان شيا من الطبايع لا يحدث البته بل هي باسرها موجوده وها هنا
اجزا على طبيعه الخبز واجزا على طبيعه اللحم واجزا على طبيعه التفاح وكذا القول في ساير الاجسام
الا ان تلك الاجزا اختلط بعضها بالبعض ولاجل ذلك الاختلاط لا يظهر تلك الطبايع فاذا انضم
بعض تلك الاجزا الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعه فيظن ان ذلك اللحم والخبز قد
حدث وليس الامر كذلك بل ذلك كامنا بسبب صغر تلك الاجزا فلما اجتمعت ظهرت
وهولا هم الذين يسمون باصحاب الخليط الذي لا نهايه له والمذهب المختار عند ارسطاطاليس
وجالينوس وجمهور المتاخرين من الفلاسفه والاطبا ان الذي لم يتولد عن غيره هو العناصر الاربعه
واما ما سواها فمتولده عنها اما الاطبا فقالوا انا شاهدنا الاجسام المعدنيه والنباتيه والحيوانيه
متولده عن هذه الاربعه ولم يدل دليل على كون هذه الاربعه متولده عن غيرها فلا جرم قضينا بانها
هي الاستقصات اما ان المعادن والنبات والحيوان متولد عن اختلاط العناصر الاربعه
فالذي يدل عليه طريقه التركيب والتحليل اما طريقه التركيب فهي ان ابدان الحيوان متولده من المني
ودم الطمث والمني انما يتولد من الدم فكانت الابدان متولده من الدم والدم انما يتولد من الغذا
والغذا اما حيواني واما نباتي اما الغذا الحيواني فيكون البحث عن كيفيه تولده كالبحث عن تولد الحيوان

الاول ولا يتسلسل بل ينتهي باخره الى الاغذيه النباتيه فالحيوان تتولد من الدم والدم من الغذاء
والغذاء لا بد ان ينتهي الى النبات والنبات انما يتولد من هذه العناصر الاربعه فانه اذا اختلط
الماء بالارض ووصل اليه الهواء الموافق وتاثير الشمس وساير الكواكب تولد النبات فبهذا الطريق
عرفنا ان تولد هذه الاجسام المعدنيه والنباتيه والحيوانيه عن هذه الاربعه واما طريقه
التحليل فهي انا لو وضعنا قطعه من جسم حيواني او نباتي او معدني في قرع وانبيق وسلطنا عليه
النار انفصل من ذلك الجسم رطوبات مائيه وانفصل عنه جسم بخاري هوائي وبقي في اسفل القرع
جسم ارضي وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان مركبا من هذه العناصر ولقايل ان يقول هذه
الطريقه انما تتم ببيان امرين احدهما ان الجزي في الكل ولا شك انها لم تجر الا في البعض فانا لم
نشاهد ان الذهب انما يتولد في معدنه بسبب اجتماع اجزا العناصر ولم نشاهد ان الذهب
عند تسليط النار عليه ينحل الى اجزا الاجسام العنصريه ولم نشاهد ذلك في الياقوت ولا
شك ان اعتبار التركيب والتحليل في البعض لا يفيد الحكم في الكل الا على سبيل الظن الضعيف
وثانيهما ان يدل على ان جرم النار استقص لهذه المركبات ولا شك انها لم يدل الا على
ان تولد هذه المركبات من امتزاج الارض والماء والهواء انما يكمل بتاثير الشمس وساير الكواكب ه
فاما ان يدل طريقه التركيب والتحليل على ان جرم النار يصير جزا من اجزاء بدن الحيوان
والنبات والمعادن فهذا كالمايوس منه فرع ان الاول في كيفيه تولد الاجسام التي قلنا
عن هذه الاستقصات قال ابن سينا هذه الاستقصات منفعله بحسب تفعيل الموثرات السماويه
ويدل على تاثير الشمس ان بسبب قرب الشمس وبعدها من سمت الراس يحصل الفصول الاربعه
وبسبب اختلاف الفصول الاربعه يختلف احوال هذا العالم ويدل على تاثير القمر نضج الفواكه
والثمار واختلاف المد والجزر باختلاف زياده نوره ونقصانه قال والموثر الظاهر قريبا هو الشمس
فاذا اشرقت على صفحه الارض حللت وصعدت فالمتحلل الرطب بخار والمتحلل اليابس دخان وقال
ابو الخير بن سوار في اول الكتاب الذي صنفه في الهاله وقوس قزح ان كل واحد من هذه الاستقصات
يستحيل الى الاخر وان ذلك المستحيل يكون في حال استحالته شيا ثالثا غير ما منه استحال
وسوى ما اليه يستحيل وهو الذي يسموه بخارا وهذا الكلام صريح بان البخار شي غير الماء وغير
الهواء قال الامام وذلك باطل قطعا بل البخار اجزا مائيه صغيره مختلطه باجزا هوائيه
صغيره بحيث لا يتميز في الحس شي من احد العنصرين عن شي من الثاني فلصغر الاجزاء لا يقوى الحس

على التميز فيرى كانه شي اخر مخالف للماء والهواء مع انه في نفسه ليس الا الماء والهواء وعلى كل تقدير
قال ابن سينا فاذا صعد احدث عن البخار الصاعد غيم وسحاب ومطر وثلج وبرد وما يسمى
هاله وقوس قزح بسبب اتفاق امور ذكرت في غير هذا الكتاب وحدث عن الدخان الصاعد
الكواكب ذوات الاذناب والشهب وعلامات حمر هايله في الجو والرياح وغير ذلك باسباب
ايضا تذكر في غير هذا المكان ويحدث عن الريح اذا احتبست تحت السحاب لشده حركتها
صوت الرعد وينفصل اي الريح مشتعله برقا او صاعقه ان كانت الريح غليظه كبيره وهذه
الابخره والادخنه اذا احتبست في الارض ولم تتحلل حدث منها امور اما الابخره فينفجر عيونا واما
الادخنه فتزلزل الارض وربما خسفت وربما خلصت تلك الادخنه نارا مشتعله لشده
الحركه كالريح المحتبسه تحت السحاب حيث يحدث لشده حركتها صوت وينفصل برقا او
صاعقه واذا لم يبلغ قدر الابخره والادخنه المحتبسه في الارض في القوه والكثره ان ينفجر عيونا او
تزلزل بقعه اختلطت على ضروب من الاختلاط مختلفه في الكم والكيف وذلك الكيف يسمى المزاج
وحينيذ يتولد منها الاجسام الارضيه واول ما يتولد المعدنيات فما كان منها يذوب ولا يشتعل
مثل الذهب فالغالب عليه المائيه وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ فالغالب
عليه المائيه والهوائيه وما كان منها لا يذوب فالغالب عليه الارضيه وما كان منها يتطرق ففيه
دهنيه لا تجمد وما كان لا يذوب ولا يتطرق فمائيه خالصه ولا دهنيه فيه قال فاذا
تركبت الاستقصات تركيبا اقرب الى الاعتدال حدث النبات وهو يشارك الحيوان في قوى
التغذيه والتوليد وله نفس نباتيه هي مبدا استبقا الشخص بالغذا وتنميته به استبقا النوع بتو ليد
مثل ذلك الشخص واعلم انه سبق ان من الناس من يقول لا معنى للنفس النباتيه الا هذه
الثلاث قوى ومنهم من يقول بل النفس النباتيه صوره موجوده في جسم النبات يتفرع عنها هذه
القوى وقول ابن سينا له نفس نباتيه الى اخره يحتمل الوجهين قال ثم يتولد الحيوان باعتدال
اكثر فيكون مزاجه مستحقا لان يكمل بنفس دراكه محركه بالاختيار وعلى هذا الكلام سوال فانه
يشعر بانه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد والمباحث
الطبيه دلت على ان اشد الاعضا اعتدالا هو جلده الانامل لا سيما جلده السبابه واكثرها حراره
هو القلب والروح فلو صح قولنا انه كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس
اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلده السبابه لا الروح والقلب وحيث كان التالي

كاذبا وجب ان يكون المقدم ايضا كاذبا واعلم ان الخلق العظيم زعموا انه لا معنى لهذه
النفس الا المزاج المعتدل وابطله الامام بوجوه لا يخلو اشي منها عن نظر وهل النفس شي واحد
وذلك الشي هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا قد سبق انه الحق قال ابن سينا ثم
اختص الانسان بنفس ناطقه لامزاجه اقرب الامزجه الى الاعتدال فاستوكرته النفس الناطقه
ولها قوتان احدهما معده نحو العمل والثانيه معده نحو النظر وخاصيتها تصور للمعاني الكليه كما
سبق قال وهذه الاستقصات لا بد ان يكون موصوفه بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال
بينها ثم ان المشاهده تدل على ان الاجسام البسيطه خاليه عن الكيفيات المطعومه والمذوقه والمشمومه
واما الكيفيات المبصره فالبسايط خاليه عنها اما النار فستقيم الدلاله على انها غير ملونه واما
كون الهوا كذلك فذلك ظاهر واما الما فاما ان لا يكون له لون او يكون له ضعيف واما الارض
فمن الناس من قال الارض الخالصه ليس لها لون ومنهم من سلم ان لها لونا لكنا نعلم ان اللون لا يعين
على الفعل والانفعال الذي يوجب حدوث الامزجه فثبت ان الكيفيات المحسوسه بالحواس
الاربعه لا تاثير لها في هذا الباب فبقي ان يكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب هي الكيفيات الملموسه
وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه وما سوى هذه الاربع من الكيفيات الملموسه فهي على
ثلاثه اقسام احدها ما هو كيفيه حادثه بالمزاج وهي مثل اللزوجه والهشاشه وهذه الكيفيات
انما تحدث بعد حصول الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لاجلها تحدث المزاج وثانيها كيفيات
حاصله في البسايط لكنها لا تكون تابعه لتلك الاربعه المذكوره مثل التحلخل واللطافه فانهما تابعان
للحراره ومثل الانتقاص والكثافه فانهما تابعان للبروده وثالثها الكيفيات المحسوسه الموجوده
في الاجرام البسيطه التي لا تكون تابعه لتلك الاربعه وهي مثل الثقل والخفه الا ان هاتين الكيفيتين لا
يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما يوجبان التباعد والثبات فثبت بهذا البيان المبني
على الاستقرار ان الكيفيات القايمه بالاستقصات الاول المعينه على الفعل والانفعال ليست
الا هذه الاربع وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه فثبت ان الاستقصات الاول لا بد ان
تكون حاره وبارده ورطبه ويابسه فاذا تركبت حصل التركيب من حار ويابس وهو النار وحار رطب
وهو الهوا وبارد رطب وهو الما وبارد يابس وهو الارض الفرع الثاني اختلف القايلون
بالمزاج فذهب ابن سينا الى ان هذه العناصر اذا امتزجت لم تفسد صورها المقومه لها التي تنبعث
منها كيفياتها المحسوسه والا فلا امتزاج بل اذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضاده المنبعثه عن

صورها متفاعله فيها حتى يكتسبا كيفيه متوسطه وهي المزاج وذهب قوم منهم الى ان العناصر لا
تستحيل لا في الكيفيه ولا في الصوره المقومه وزعموا ان الما اذا سخن لم يستحل كيفيته بل تفشت
فيه اجزا ناريه داخلته واحتج الاولون بالمحكوك والمخضخض يحمى من غير وصول نار غريبه اليه
واعترض بان النار كامنه يبرزها الحك والخضخضه ورد بانه لو كان كذلك جميع الناريه المنفصله
عن الخشب موجوده فيه وذلك محال فانه لو لم يكن في الخشب من الناريه الا التي فيه عند
التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر وكلا
المذهبين ضعيف غير متعين فان من الجايز ان العناصر اذا اختلطت وتفاعلت في كيفياتها فسدت
صورها المقومه كما تفسد بكيفياتها وتكونت صوره اخرى للاجسام المعدنيه او النباتيه او الحيوانيه
بحسب اختلاف تلك العناصر بالكميه وهذا ليست ببعيد فان ابن سينا فيما سبق جوز
استحاله بعض العناصر الى بعض بفساد الصوره المقومه للهوا مثلا وتكون صوره النار وبالعكس
وكذلك بقيه العناصر بل من الجايز ان العناصر اذا امتزجت فسدت صورها النوعيه والجسميه
وحدثت صوره المعدن او النبات او الحيوان النوعيه والجسميه وهذا ايضا ليس ببعيد فان هذا
الشيخ فيما سبق ايضا جوز انه اذا فسدت الصوره المايه فسدت الجسميه التي كانت لهيولاه
في حمله فساد المايه وحدثت جسميه اخرى بالعدد موافقه في النوع والله اعلم وكلما في الباب
سهل ان قيل بالفاعل المختار

الكتاب الخامس في الصور النوعيه

لما سلم ابن سينا واتباعه اختلاف الاجسام بالحقيقه وادعى تماثلها في الصوره الجسميه اثبتوا لكل
جسم صوره جوهريه تقوم جسميته وتميزه عن غيره نسبتها الى الصوره الجسميه نسبه الصوره
الجسميه الى الهيولى وسموها نوعيه لتنوع الاجسام بها كالناريه والهوائيه والمائيه والارضيه
والنفس النباتيه والحيوانيه وقالوا لولا ذلك لتشابهت الاجسام وفي قبول الانفكاك والالتيام لتمام
والاين والوضع لتماثلها في الجسميه والحق ان الجسميه هي كون الجسم قابلا للابعاد وهو خارج عن
الحقيقه فلا يلزم من اشتراك جميع الاجسام فيه اشتراكها في شي من العوارض فضلا عن كلها
وان الصوره النوعيه التي اثبتوها لكل جسم هي حقيقته التي هو بها هو وهي غير مركبه من
جوهرين احدهما صوره جسميه والاخر صوره نوعيه بل هي شي واحد متصف بصفتين ثم
لو اوجب اختلاف الاجسام بالاين والوضع اختصاص كل جسم بطبيعه لتماثلها في الصوره
الجسميه لاوجب اختصاص كل جسم بطبيعه تعلله بطبيعه اخرى ويلزم التسلسل فان قيل

الاحوال السابقه على حصول هذه الطبيعه هي التي اعدت هذه الماده لقبول هذه الطبيعه بعينها
قيل والاحوال السابقه على حصول هذا الجسم في هذا الحيز هي التي اعدت هذا الجسم لان يحصل
في هذا الحيز المعين والذي يحقق هذا ان جماعه من الحكماء قالوا ان الفلك لما استدار على ما في جوفه
عرض لما قرب منه ان صار حارا بسبب حركه الفلك وعرض لما بعد منه ان صار باردا وعلى
هذا التقدير فاختلاف طبايع هذه الاجرام معلل باختلاف امكنتها وعند هذا الشيخ اختلاف
امكنتها معلل باختلاف طبايعها فما لم يبطل بالدليل ما قالوه لم يصح ما ذكره وايضا اما ان يقال
حصل في النار صوره واحده وتلك الصوره هي الموجبه لما فيها من الحر واليبس والخفه والاين والشكل
او يثبتوا بحسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسه صوره واحده والاول باطل على قولهم لان
مذهبهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان مذهبهم ان الماده الواحده لا
تتقوم بصورتين معا في درجه واحده واذا بطل القسمان فسد ما قالوه واحترزوا بدرجه واحده عن
تقوم الماده بصور في درجات كالجسميه والنباتيه والحيوانيه وكالخطفيه والعلقيه والحق
احاله التخصيص على الفاعل المختار

الكتاب السادس في احوال الجسم

وفيه ابواب

الباب الاول في تناهي الاجسام وفيه مسايل

الاولى ذهب الحكماء
والمتكلمون الى انه لا يجوز ان يكون جسم موجودا بالفعل بلا نهايه واثبت الهند اجساما غير متناهيه
واحتج الاولون بان كل غير متناه فانه يمكن ان يفرض في داخله حد ويفرض ابعد منه في بعض
الجهات حد اخر فاذا توهمنا خطا يصل بين الحدين محتازا الى غير النهايه واخر يتدى من الحد الثاني
كذلك لم يخل اما ان يكون ما يتدى من الحد الثاني اذا طبق في الوهم على ما يتدى من الحد الاول لحاذاه
وساواه ولم يفضل احدهما على الاخر وهو باطل والا لساوي الزايد الناقص وان فضل فهو متناه والفضل
متناه فالجمله متناهيه واعترض على الحكماء بان النفوس الناطقه والحركات الماضيه غير متناهيه
عندكم مع ان الموجود منها الى زماننا ازيد من الموجود منها الى زمان الطوفان وعلى المتكلمين بان
الخلا عندكم غير متناه مع انه يمكن ان يتوهم في داخله بعدان الى غير النهايه واحدهما ازيد من
الاخر وعلى الفريقين بان استمرار وجود الله عز وجل غير متناه اجماعا مع انه من الازل الى هذا الزمان
ازيد من استمرار وجوده من الازل الى زمان الطوفان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان
فتنتقض حجه التطبيق والحق بعد تسليم ان توهم الجملتين او البعدين كاف في تحقق التطبيق انه لا يلزم
النهايه الا اذا انقطع الناقص من الطرف الاخر عند التطبيق وذلك غير معلوم لجواز عدم نهايه

الناقص فلا يلزم من التطبيق وهو مقابله الجزء الاول من الزايد بالجزء الاول من الناقص والثاني بالثاني
الا ان مقدار الفاضل من الجمله الزايده ليس في مقابلته شي من الناقصه واحتج الهند بان الاجسام لو
لو كانت متناهيه كان الخارج عنها باسرها اما ان يكون مميزا منه جانب عن جانب واما ان لا تميز فان
تميز لم يكن ذلك عدما محضا لان النفي المحض لا خصوصيه فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل
لا بد ان يكون امرا وجوديا ولا شك في انه يكون مشارا اليه فيكون مقدارا فيكون جسما فالخارج
عن كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لم يتميز جانب عن جانب فهذا محال لان العقل الصريح
يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي القطب الجنوبي وانكار ذلك مكابره في
البديهيات اجاب الحكماء بان الحاكم بهذا التمييز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول ل
وسلم المتكلمون ان التمييز عن العقل لكن زعموا ان تلك الاحياز امور تقديريه غير موجوده

فروع الاول الجسم ينتهي ببسيطه وهو السطح والسطح بالخط والخط بالنقطه
الثاني النهايات لم تدخل في حقيقه الاجسام فالجسم لا يتقوم بالثلاثه ولهذا افهم قوم الجسم ونازعوا
في النهايات **الثالث** قال المقتول النقطه عدميه لان نهايه الشي انقطاعه وانقطاعه كونه
فني ولم يبق منه شي البته وقال الامام وجوديه لان الخط متناه بالفعل فنهايته موجوده
بالفعل ولا معنى للنقطه الا نهايه الخط كما سياتي وكلامه في شرح عيون الحكمه يقتضي انها
عدميه فيتناقض **الرابع** النقطه لم تجتمع فحصل منها الخط والا فالوسطانيه تحجب الطرفين
فتقسم وهي لا تنقسم لانها طرف الخط ولو انقسمت لفرض فيها جزان فيكون الطرف هو القسم
الثاني فقط لا المجموع ولا يكون الطرف طرفا هذا خلف

المسله الثانيه النفوس الناطقه
متناهيه عند المتكلمين لان الموجود منها الى زماننا ازيد من الموجود الى زمان الطوفان فتجري
حجه التطبيق وقال الحكماء ما ليس له ترتيب في الطبع ولا في الوضع كالنفوس الناطقه فعدم
النهايه فيه غير محال وحجه التطبيق انما تتاتى فيما له ترتيب في الوضع كالاجسام والابعاد او في الطبع
كالعلل والمعلولات لانه اذا قوبل الشبر الاول من البعد الناقص بالشبر الاول من المقدار
الزايد وجب ان يقابل الثاني بالثاني ووجب انتهاء الناقص الى الانقضاء والعدم والا لساوى
الزايد الناقص ويلزم انتهاء الزايد لانه انما زاد بمتناه وكذلك العلل والمعلولات اذا قوبل
المعلول الاخير من الجمله الناقصه بالمعلول الاخير من الجمله الزايده كان الامر كذلك كما سياتي في
العلم الكلي واما الكثره التي ليس فيها ترتيب في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيها والحق

انه لا فرق **المسئلة الثالثة** قال متاخروا الفلاسفه لا دليل على نهايه العقول
وذكروا دليلا على وجود عشره منها ذكرناه في باب وحدانيه الله عز وجل **الباب
الثاني فيما لابد للجسم منه** كل جسم فلابد له من اين ووضع وكيف وكم ودلك
له عن حقيقته لانه لو ترك وطباعه غير مقسور لاختص بحيز وكم وشكل وكيف اما التخصيص
الرب اياه بذلك او لجعل الرب اياه مقتضيا لذلك وفي الباب فصول الاول في
الاين وفيه مسايل الاولى الاين عباره عن نسبه الشي الى مكانه والمكان يطلق على السطح
الذي يستقر عليه المتمكن وقال ارسطو هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي والخلاف في وجودهما ويقال لابعاد مساويه لابعاد المتمكن يدخل فيها ابعاد
المتمكن ولا يجوز ان لا يشغلها جسم والبعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثه قايمه لا في ماده من
شانه ان يملاه الجسم وان يخلو عنه واحاله بعضهم بهذين المعنيين لان الابعاد اما عدميه او
وجوديه والاول باطل والا لما قبل الزياده والنقصان والثاني كذلك لانه لو حصل جسم
في بعد مجرد لزم تداخل البعدين وجوابهما مذكور في الخلاء وفي تداخل الابعاد ووجوه افلاطون
بالمعنى الاول للعلم البديهي ان بين طرفي الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا ينفذ جرم الما فيه فاذا
خرج الما من الطاس وانتقل الهوا اليه فانه ينفذ بعد الهوا في ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس
واحتج بانه بعد مفروض لا موجود وجوزه المتكلمون وكثير من قدما الفلاسفه بالمعنى
الثاني وهو الخلاء وسياتي **المسئلة الثانيه** تداخل الابعاد الموجوده محال لانه لو دخل بعد في بعد
لحصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما وهو محال كما ان كون الحاصل من مجموع واحدين
مثل احدهما او من مجموع عددين مثل عدد محال فان قيل المجموع من نقطتين ليس اكبر من نقطه قلنا
لان النقطه لا حصه لها في الكبر بل في العدد والبعد له حصه والعدد له حصه في الكثره فكان
الحاصل من مجموعهما ازيد من احدهما ولذلك كان المجموع من خطين في جانب العرض ليس اكبر من احدهما
والمجموع من سطحين في جانب العمق ليس اكبر من احدهما فان الخط في جانب العرض والسطح في جانب العمق
لا مقدار له **فرع** لا يجوز تداخل الاجسام خلافا للنظام لان تداخل البعدين الموجودين
محال لا لانها متماثله فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد
الاثنين فانها مختلفه كما سبق **المسئلة الثالثة** الابعاد غير متناهيه عند المتكلمين
والهند خلافا لمتاخري الفلاسفه لانا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان

بديهه

بديهه عقولنا تحكم حكما جزما بانا في هذه الحاله نميز بين قدامنا وخلفنا ويمينا ويسارنا
ولا يمكننا ان نشكك انفسنا في هذه الحاله كما انا لا يمكننا نشكك انفسنا في ساير البديهيات
ولو جاز الطعن في احد الجزمين لجاز في البقيه فلا يمكن الحكم بصحه البديهيات الا بالدليل
لكن الدليل موقوف على البديهيات فيلزم الدور واحتج الفلسفي بانا لو فرضنا خطا غير
متناه وفرضنا اخر متناهيا موازيا للاول لم يمكن ميل المتناهي من الموازاه الى المسامته والثانيه
اتفاق واما الاولى فلانه لو مال الى المسامته فلابد من نقطه هي اول نقط المسامته ولا اول
لنقط المسامته لان الفرض ان الخط غير متناه فما من نقطه الا وفوقها نقطه وعورض بانه لو
كانت الابعاد متناهيه لما كان اول نقط المسامته طرف محور العالم اذ هو ابعد الابعاد وليس
اولها لانه اذا صار طرف هذا الخط الموازي مسامتا لطرف هذا المحور حدثت زاويه ولا شك
ان تلك الزاويه قابله للقسمه فالخط الخارج على زاويه اضيق منها يكون طرفه مسامتا لا محاله
لنقطه فوق طرف محور العالم فلا يكون طرفه اول نقط المسامته واستدلوا ايضا بحجه التطبيق
وقد عرفت ضعفه والحق التناهي في الابعاد الموجوده وعدمه في الابعاد الموهومه خلافا
للهند والفلاسفه واما ذكره الفلاسفه انما يرد على الهند لا على المتكلمين فان الخلا نفي محض
وعدم صرف فلا يوصف بالتطوق ولا بالموازاه والمسامته على انا اذا عرضنا على عقولنا ما
ذكرناه ولا من جزمنا بالتميز عند فرض وقوفنا على طرف العالم الجسماني وعرضنا ايضا
عليها هذه المقدمات التي ركبتم منها هذين الدليلين وجدنا ما ذكرناه اقوى عند الفطره الاولى
والعقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد المجادلات والالف لتكثير الشكوك والشبهات
ولاجل ذلك كان الذين بقوا على الفطره الاولى يحكمون بصحه هذه المقدمات ولا يكادون
يحكمون بصحه تلك فعلمنا ان هذه المقدمات اولى بالقبول من تلك المقدمات **تنبيه**
اذا كانت الابعاد متناهيه كانت الجهات وهي الحدود التي يقصد بالحركه الوصول اليها متناهيه
وكان العالم متناهيا والا لم يكن بعد الا ووراه بعد اخر فلا يكون البعد متناهيا وقد فرضناه متناهيا
هذا خلف **المسئلة الرابعه** الخلا وهو بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثه قايمه
لا في ماده من شانه ان يملاه الجسم وان يخلو عنه جايز عند المتكلمين خلافا للهند ومتاخري
الفلاسفه لنا ان الاجسام متناهيه والابعاد المفروضه غير متناهيه فيلزم وقوع الخلا
واستدل ايضا بانه ان رفعت صفحه ملسا عن مثلها دفعه كان الوسط اول زمان الرفع

خلاءً فرعان احدهما قيل الخلا موجود لما سبق ولانه لولم يكن خلا لزم من حركة بقه
تداخل جملة العالم قبل تتكاثف امامها وتتخلخل ما وراها اجيب بانه فرع على الهيولى وقد
ابطلناه قالوا الخلا يحتمل التقدير بالزيادة والنقصان فان الخلا بمقدار ذراع يكون نصف الخلا الذى
يكون ذراعين وثلث الذى يكون ثلاثه اذرع فيكون مقدارا وحينئذ فاما ان يمنع من دخول جسم
اخر فيه فيكون ملاءً لا خلا واما ان يمنع فيلزم من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما
وذلك محال واجيب بانه انما يحمله تقديرا لا تحقيقا فلا يلزم من اجتماع البعدين بعد
مثل احدهما قالوا لو كان موجودا وفرضنا زمان الحركة فى فرسخ خلا ساعة مثلا وفى ملا عشر
ساعات لكان فى ملا اخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فيكون زمان ذى المعاوق مثل زمان
عديم المعاوق هذا خلف واجيب بالمنع بل زمان ذى المعاوق يكون ساعة وعشر تسع
ساعات لان الحركة من حيث هى توجب زمانا والله اعلم الفرع الثانى اتفق
المعترفون بالخلا على ان خارج العالم خلاءً ثم اختلفوا فقال المتكلمون وبعض متقدمى الفلاسفة
لا نهاية له وقال بعضهم ان خارج العالم من الخلا بمقدار ما يتنفس السما واما داخل العالم فقال
بعضهم انه لا خلا فيه الفصل الثانى فى الوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه
من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجية عنها من النسب وفى الفصل
مسايل الاولى ذهب اصحاب فيثاغورس الى ان اشكال الاستقصات كرية خلا النار
العليا فانهم يجعلونها فى شكلها صنوبريا وقال متاخروا الفلاسفة شكل البسيط
كرى لان كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاوه متشاكلة ولا شى مما ليس بكرة اجزاوه
متشاكلة فلا شى من الشكل الذى تقتضيه طبيعة بسيطة ليس بكرة قال الامام وللقايل ان
يقول قولكم ان كل شى تقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاوه متشاكلة منقوض بصور كثيرة
الصورة الاولى ان الشكل الكرى تقتضى الطبيعة البسيطة ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر
ومحدب ومقعرها يخالف محدبها فى امور احدها المساحة فان مساحة محدب كل كرة اعظم
من مساحة مقعرها والثانى ان المحدب موصوف بالتحدب والمقعر موصوف بالتقعر وهما امران
مختلفان متضادان والثالث ان كل فلك فانه يماس بمحدبه شيا وبمقعره شيا اخر على سبيل
الوجوب وهذه احوال مختلفة الصورة الثانية ان كل فلك فهو جرم بسيط واحد ثم ان
جرم الكواكب مركوز فى بعض جوانب ذلك الفلك دون بعض فطبيعة ذلك الفلك واحد

وقد اختلف

وقد اختلفت الاثار الصورة الثالثة اذا انفصل الفلك الخارج المركز عن كليه كل
فلك بقى متممان احدهما من داخل والاخر من خارج وهل متمم فانه يكون متمم الثخن لا محالة
فها هنا الطبيعة واحدة وقد اختلفت الاثار الصورة الرابعة المادة التى يتولد منها
بدن الحيوان اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها يجب ان
تفعل اثرا متشابها فوجب ان يكون شكل الحيوان هو الكرة هذا خلف وان كانت المادة مركبة
والمركب مركب عن البسايط وكل واحد من تلك البسايط يجب ان يكون كرة فيلزم ان
يكون الحيوان كرات مضمومه بعضها الى بعض هذا خلف المسلة الثانية قالوا جملة العالم
كرة واحدة لان بسايط العالم كرات فيجب ان تحتوى بعضها على بعض على وجه يحصل من مجموعها
كرة واحدة لانها لو كانت متباينة لزم وقوع الخلا وذلك محال وللقايل ان يقول بعد تسليم
ان بسايط العالم كرات ان الخلا ليس بمحال ثم ان سلمنا فلم لا يجوز ان يقال ان هذه الافلاك
التسعة مع ما فيها من العناصر يكون مركوزة فى ثخن فلك اخر كما يكون كرة التدوير مركوزة
فى ثخن الفلك الحامل ويكون فى ثخن ذلك الفلك الف الف من الكرات كل واحد منها مثل الفلك
الذى نسميه بالفلك الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك الكبير ايضا مركوزا
فى ثخن فلك اخر قال الامام وعند ذلك يظهر ان الحق قوله تعالى وما يعلم جنود ربك
الا هو المسلة الثالثة الشكل زايد على الجسم لانا اذا جعلنا الشمعة كرة ازداد
الثخن وانتقص الطول والعرض واذا جعلناها صفيحة انعكس الامر فالجسمية باقية والشكل
غير باق فالجسمية غيره الفصل الثالث فى الكيف وهو العرض الذى لا يقتضى قسمة ولا
نسبة وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسة باحد الحواس الخمس وهذا ان كان راسخا بطئ
الزوال سمى بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع الزوال سمى بالانفعالات واما ان يكون
من الاعراض المختصة بذوات الانفس وهذا ان كان راسخا سمى ملكة وان كان سريع الزوال
سمى حالا واما ان يكون استعدادا نحو القبول وهو اللاقوة او نحو اللاقبول وهو القوة واما ان
يكون عرضا خلاف هذه الاقسام وزعموا انه هو الكيفية المختصة بالكمية اما بالكمية المتصلة
كالاستقامة والانحناء او بالكمية المنفصلة كالزوجية والفردية ولا خامس لها بالاستقراء
القسم الاول المحسوسات وهى تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهى
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات اول لتكيف البسايط بها اولا

والخفه والثقل والصلابه واللين والملاسه والخشونه والى المبصرات وهي الالوان والاضوا
والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات
وهي الروايح **القول في الملموسات وفيه مسايل الاولى** الحراره والبروده من اظهر
المحسوسات والحراره تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف
فالالطف فيضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام شديدا والطيف والكثيف
قريبين من الاعتدال فيفيد حينئذ سيلانا ودورانا لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في
الذهب ولينا ان كان الكثيف غالبا كالحديد وتصعيدا بالكليه ان كان اللطيف اكثر
فايده قد تحدث الحراره بالحركه ودليله التجربه **المسله الثانيه** منهم
من جعل البروده عدم الحراره وهو خطا لانا لا نحس من البارد بكيفيه مخصوصه فذلك
المخصوص ليس هو عدم الحراره لان العدم لا يحس به ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم
حال حرارته احساسا بالبروده **المسله الثالثه** الرطوبه عباره عن اللاممانعه عند
متاخري الفلاسفه ورد بانه عدم والعدم لا يحس وقيل هي سهوله التشكيل والتركيب
وقيل سهوله الالتصاق واليبوسه مقابلتها **المسله الرابعه** الثقل والخفه غير الحركه
لان الحجر المسكن في الهواء قسرا احس بثقله والزق المنفوخ تحت الماء قسرا احس بخفته عدم
حركتهما وتسميهما الحكماء ميلا والمتكلمون اعتمادا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه
الطبيعي لامتناع المدافعه عنه واليه **الخامسه** الصلابه ممانعه الغامز واللين عدمها
ولا يكون وجوديا **السادسه** الملاسه استواء وضع الاجزاء والخشونه مقابلتها **القول
في المبصرات وفيه مسايل الاولى** ذهب الفلاسفه الى ان المحسوس بالبصر احساسا اوليا
هو الالوان والاضواء وذهب المتكلمون الى ان الاجسام مرئيه لانا نرى الطويل والطول
ليس عرضا والا فقيامه اما بجزء واحد فيكون اكبر مقدارا فينقسم وهو محال لما سبق او باكثر
فيقوم الواحد بمتعدد وهو محال لما سياتي واعترض الفلاسفه بعد تسليم الجوهر الفرد بمنع
ان الطول نفس الجوهر والا لكان الجوهر الفرد طويلا فيعود الانقسام بل هو عباره عن تاليف
الاجسام من الجوهرين في سمت مخصوص والتاليف عرض فلا يجب ان يكون الجسم هو المرئي واجاب
الامام بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا يعقل في العرض فعلمنا ان المرئي هو الجوهر ويشبه
ان يكون ذلك كلاما غير الاول **المسله الثانيه** الالوان اظهر المحسوسات ماهيه واختلف في

خالص

الخالص فقال الاولون هو السواد والبياض انما يحصل من اختلاط الهواء بالاجزاء الصغار الشفافه
كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض البيض المسلوق ومنهم من
قال الخالص هو السواد والبياض والحمره والصفره **المسله الثالثه** واما الضوء فقيل انه
اجسام شفافه تنفصل عن المضيء قال الامام وهو خطا لان الاجسام متساويه في الجسميه
ومختلفه في كونها مضيئه ومظلمه وما قاله ليس بشيء لاختلاف الاجسام بالحقيقه والجسميه
كونها قابله الابعاد **المسله الرابعه** الضوء شرط وجود اللون عند ابن سينا وشرط
رويته عند الامام وقيل هو اللون ورد بانه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في
ظلمه **تنبيه** الضوء الحاصل من مقابله المضيء لذاته يسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف
والحاصل من مقابله المضيء بالغير كالحاصل من مقابله القمر يسمى نورا والحاصل من مقابله الجسم المقابل
للمضيء يسمى ظلا ولا يحس به في الهواء لضعف لونه والمترقرق على الاجسام يسمى لمعانا فان كان
ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا فبريقا كما للمراه **المسله الخامسه** قالت المعتزله شرط
كون الشيء في الشاهد مرئيا ثمانيه امور احدها سلامه الحاسه والثاني كون الشيء
بحيث يكون جايز الرويه والثالث ان لا يكون في غايه القرب والرابع ان لا يكون في غايه البعد
والخامس ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل والسادس ان لا يكون في غايه الصغر والسابع
ان لا يكون في غايه اللطافه والثامن ان لا يكون بين المرئي والرائي حجاب وادعى ابو الحسين البصري
العلم الضروري بان ما لا يكون مقابلا للرائي ولا في حكم المقابل يمتنع رويته وقوله في حكم المقا
احتراز عن ثلاث صور احدها انا نرى الاعراض وهي غير مقابله للرائي الا انها حاله في الاجسام
المقابله للرائي فكانت في حكم المقابله وثانيها انا نرى وجوهنا في المراه ويستحيل ان يكون
الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المراه ثم ينعكس من المراه الى الوجه فبهذا
الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه وثالثها الشيء الذي يوضع في الرطوبه فانه وان
لم يكن في مقابله العين الا ان الشعاع ينعطف عليه ويصيبه فهو ايضا في حكم المقابل **المسله
السادسه** قيل كل ما كان مرئيا فلا بد وان يكون له لون وشكل ودليله الاستقراء **المسله السابعه** الظلمه منهم من قطع بكونها ثبوتيه قال الامام والاقرب انها عدم
الضوء عما من شانه ان يصير مضيئا لان القريب من النار لا يرى من بعد منها ويرى الهواء المتوسط
بينه وبينه مظلما والبعيد يرى الهواء المتوسط بينه وبين من قرب منها مضيئا ويراه فلو كانت وجوديه

بل

لما اختلف الحال وفيه نظر لجواز ان يكون المانع طلمه محيط بالمرئي لا بالراي **القول في**
المسموعات وفيه مسئلتان الاولى الحروف كيفيات اما عارضة للاصوات كالشين
والسين او حادثه في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه كالباء والتاء ومنه يظهر
ان الحروف غير الصوت **المسئلة الثانية** ماهية الصوت غنية عن التعريف والمشهور
ان السبب الاكثري لوجوده تموج الهواء بقرع او قلع اي بامساس عنيف او تفريق عنيف
واما الصدا فهو صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس **القول في**
المذوقات وهي تسعة الحرافه والمرارة والملوحه والحلاوه والحموضه والدسومه
والعفوصه والقبض والتفاهه وذلك لان القوة الفاعله لهذه الطعوم اما الحرارة او
البروده او الكيفيه المتوسطه بينهما والقابل لها اما الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل
فالحار ان عمل في الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف حدثت الحرافه او في المعتدل حدثت
الملوحه والبارد ان عمل في الكثيف حدثت العفوصه او في اللطيف حدثت الحموضه او في
المعتدل حدثت القبض الا ترى ان الفاكهه التي يتولد يكون في اول الامر عفصا ثم قابضا
ثم حامضا وذلك بسبب ان المادة تكون غليظه في اول الامر فتكون عفصه ثم تلطف قليلا
قليلا فتصير قابضه ثم تكمل لطافتها فتصير حامضه ثم تستولي الحرارة عليها فتنتقل الى الحلاوه
واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومه او في الكثيف حدثت الحلاوه او في
المعتدل حدثت التفاهه فالطعوم اذن تسعه حاصله من ضرب الثلاثه الفاعله في الثلاثه
القابله وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعه والمرارة والملوحه في
السبخه ويسمى الزعوقه ثم في الفصل مسئلتان **المسئلة الاولى** الحرافه تفعل تفريقا
والعفوصه قبضا فالمدرك بحس الذوق كله طعم او امر مركب من الطعم ومن تفريق الحاسه
قال الامام هذا متوقف فيه **المسئلة الثانية** ولا خصوصيه لها بهذا المحسوس يجوز
خلو الاجسام عن الالوان والطعوم قال الامام خلافا لاصحابنا لنا ان الهواء لا لون له ولا
طعم واحتجوا بقياس اللون على الكون وهو خال عن الجامع **القول في المشمومات وفيه**
مسايل الاولى الروايح الموافقه للمزاج تسمى طيبه والمخالفه تسمى منتنه وليس لانواع الروايح
اسماء تخصها وقد يقال رايحه حلوه وحامضه وغير ذلك بحسب ما يقارنها من الطعوم
المسئلة الثانية ولا اختصاص لها بهذا المحسوس من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد

تبقى

تبقى بعد مفارقته محالها قايمه بانفسها **تنبيه** هل الادراك بالحواس غير العلم او نفسه
جواب ذلك مذكور في اخر مسايل العلم **القسم الثاني** في الكيفيات المختصه بذوات
الانفس وهي الحيوه والادراك والاراده والقدره وانواعها واضدادها **القول في الحيوه**
وفيه مسايل الاولى الحيوه صفه لاجلها يصح على الذات ان تعلم وتقدر واستدل الجمهور على ذلك
بانه لولا امتياز الحي عن الجماد بصفه لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لم يكن اتصاف الحي دون الجماد
بصحه ان يعلم ويقدر اولى من العكس وقيل هي اعتدال المزاج النوعي وقيل قوه الحس والحركه
والحق هو الاول وهو انها كمال لاجله يصح على الذات ان تعلم وتقدر لتحققها حيث لا مزاج اتفاقا
واحتج ابن سينا في القانون على انها ليست قوه الحس والحركه بان العضو المفلوج حي وليست
له قوه الحس والذابل حي وليست له قوه التغذيه والنبات متغذ وليس بحي وهذا الاحتجاج
انما يمنع ان يكون هي نفس الحس والحركه لا قوتهما لجواز ان تكون القوه باقيه وانما لم يفعل لمانع
واما غاذيه النبات فيجوز ان تكون مخالفه لغاذيه الحيوان بالنوع والماهيه والمختلفان لا يجب
اشتراكهما في الاحكام وزعم بعض المجسمه انها صفه تستلزم الحركه وهو سفسطه ومكابره
فانه كان يعلم من نفسه انه حي في بعض اوقات كونه ساكنا **تنبيه** اعتدال مزاج الحيوان
كان اعلى حسبه لتعلق النفس به الذي هو كمال يحصل للحيوه التي هي كمال معد للادراك والحركه
المسئلة الثانية القايلون بهذه الصفه منهم من اثبت الموت صفه وجوديه محتجا بقوله
تعالى خلق الموت والحياة فعلى هذا هو حاله يحصل للبدن لمفارقه الروح وهي زمانه تزول بسببها
الاستعداد للحس والحركه ومنهم من لم يقل بوجوده وزعم انه عباره عن عدم الحياة عما من شانه
ان يكون حيا واجاب بان الخلق هو التقدير ولا يجب ان يكون المقدر وجوديا **المسئلة**
الثالثة البنيه المخصوصه ليست شرطا لوجود الحياة خلافا للمعتزله ومتاخري الفلاسفه
قال الامام لان القايم بمجموع الاجزاء ان كان حياة واحده لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيره
وان قام بكل جزء حيوه لزم من توقف قيام الحيوه بجزء على قيام الحيوه الاخرى بغيره ان يكون الامر من الجانب
الاخر كذلك لتماثل الاجزا ويلزم الدور **تنبيه** اذا لم تكن البنيه شرطا في الحيوه سهل اعتقاد
عذاب القبر لجواز تعلق النفس بجزء من اجزاء البدن **القول في الادراكات**
وهي امور يجدها الحي من نفسه وتدرك التفرقه بينها وبين غيرها بالضروره وادراك الشي ان يكون
حقيقته متمثله عند المدرك والشي قد يكون محسوسا عندما يشاهد بالحس وقد يكون متخيلا عند

غيبته عن الحس وقد يكون معقولاً عند ما جرده العقل عن الاين والوضع والكم والكيف وغيرها من
الامور الزايده على الحقيقه والادراكات الحسيه سبقت واما الادراكات المعنويه فان تعلقت
بنسبة امر الى اخر بالنفي او بالاثبات فتصديقات والا فتصورات علم او جهل والجهل اعتقاد او
ظن او شك او وهم لانه اذا حصل في الذهن ان الامر كذا ولم يحتمل النقيض في نفس الامر فحصوله
علم وان احتمل فحصوله جهل ثم ان بعد خطور النقيض بالبال لعادة او غيرها فاعتقاد صحيح ان طابق
وفاسد ان لم يطابق وان قرب ولم يتبادر فحصول المتبادر ظن وحصول الاخر وهم وحصول
المتساويين شك وفي هذا الفصل مسايل الاولى هل العلم نفس الحكم الذهني او غيره قال
الاشاعره لا وقالت المعتزله بلى لنفيهم الكلام النفسي **فايده** وافق الشهاب المقتول
المعتزله حيث قال في اللمعات العلم اما تصور وهو حصول صوره الشي في العقل واما تصديق
وهو الحكم على بعض التصورات بنفي او اثبات **المسله الثانيه** واما التصور وهو ضرب
من العلم يسمى معرفه فهو حصول صوره الشي في العقل وصورته حقيقته التي هو بها هو قال
الامام لو كان كذلك لزم ان يكون العالم بالحراره والبروده حارا باردا ورد بان المنطبع
صورته ومثاله والمرتسم في المراه قيل الشي قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع
المثلين اجيب بان العاقل والمعقول والعقل واحد **المسله الثالثه** قيل العلم سلبي
وهذا ظاهر الفساد وقيل انه ثبوتي وعلى هذا فهو حصول صوره الشي فقط في العقل والصوره
مع انه كذا على وجه لا يحتمل النقيض وهذا صحيح كما سبق وابطله الامام كما تقدم وبان المعلوم
لو كان بتمام ماهيته حاضرا في الذهن لكان من يخيل البحر حصل في ذهنه تمام ماهيه البحر وذلك
باطل وقد عرفت جوابه وقيل اضافه بين العالم والمعلوم واختاره الامام لما انه لا يمكن
ان يعقل كون الشي عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما ومنهم من سمى هذه الاضافه بالتعليق
واثبت امرا اخر يقتضي هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض يوجب العالميه والعالميه
حاله لها تعلق بالمعلوم فهولاء اثبتوا ثلاثه قال الامام وما زاد على الاضافه من العلم والعالميه
لم يثبت بالدليل **تنبيه** هذه الصوره هي الحقيقه مجرده عن الغواشي الغريبه من الاين او الوضع
والكيف والمقدار والا فادراكها ليس بعلم بل تخيل او احساس وكيفيه هذا الادراك تقدمت في
النفس الناطقه **فايده** ان قيل اي فرق بين الصور العقليه والخارجيه قيل من وجهين احدها
ان الصور الخارجيه متمانعه ومحسوسه وممتنعه الحلول في ماده اصغر منها على القول بالماده ومنقسمه

حاشيه جعل العلم هو نفس الحكم

اموراه

بحلول

حدوث ما هو اقوى منها الثاني الصور العقليه كليه لا على معنى انها كليه في نفسها فانها
صور جزئيه في نفوس جزئيه بل لان المعلوم بها كلي او لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك
النوع على السواء **المسله الرابعه** صور المعلومات قايمه بذات العالم وهو مذهب
ابن سينا او قايمه بذواتها وهي المثل الافلاطونيه وقال المشاون صور المعلومات تتحد بذات
العاقل وهو باطل لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان وان بقي واحد وعدم الاخر او عدما ووجد
ثالث فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بغيره **بسه** من نفي صفات الرب عز وجل قال علمه
هو صور المعلومات القايمه بذاته او بذواتها على اختلاف الرايين وفسره ابن سينا في بعض
كتبه بتقرر الجلايا العقليه في ذات موجوده تقرر شي في شي اخر واعترض على نفسه بلزوم الكثره
في واجب الوجود بناء على ان الصور العقليه لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض واجاب بان
الكثره حاصله لازمه متاخره لا داخله في الذات مقومه لان تعقل الكثره هو من لوازم تعقل
ذاته بذاته قال وكثره اللوازم لا تثلم الوحده وكان هذا منه ضحكا على الجهال فانه كان
ينفي علم الله تعالى بالكليه بدليل تصريحه بذلك في كتب اخر حيث يقول انه عالم لا لانه مجتمع الماهيات
بل لانه مبدوها فجعل معنى كونه عالما كونه مبدا لوجودها قال الامام وهذا تصريح بان الله تعالى
لا يعلم شيا وهو مقاله منكره فان هذا المذهب وان كان منقولا عن قدماء الاوايل الا ان
الذي اتفق عليه المحققون منهم انه تعالى عالم بذاته وعالم بجميع الكليات فكان ما ذكره ابن سينا هنا
رجوعا الى تلك المقاله المنكره **المسله الخامسه** قيل يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين
وقيل لا وقال الامام ان فسر بالاضافه فلم يجز وان فسر بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم
المتعلق بمضاده السواد للبياض ان لم يتعلق بهما لم يتعلق بالمضاده المخصوصه وان تعلق بهما
فهو المطلوب وقد تناقض كلام الامام حيث جعل العلم المتعلق بمضاده السواد للبياض
متعلقا بهما معا فان ذلك يقتضي ان العلم ليس هو الاضافه وقد اختاره قبل ذلك ان ما زاد
على الاضافه من العلم والعالميه لم يثبت بالدليل وقيل ان صح ان يعلم احد المعلومين مع الذهول عن
الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وان لم يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر وجب ان يتعلق
العلم الواحد بهما وهذا المذهب باطل عند الامام ان فسر العلم بما يوجب التعلق **المسله**
السادسه العلوم المتعلقه بالامور المختلفه مختلفه وبالمتضاده متضاده لان حصول صوره
الانسان في الذهن مخالف لحصول صوره غيره والعلم بان العالم موجود مضاد للعلم بانه معدوم

وتساوا في ذلك اكان العلم اضافة او صفة له اضافة الى المعلوم اما اذا كان اضافة فظاهر لان
الاضافة الى المختلفة والمتضادة مختلفة او متضادة واما اذا كان صفة تلزمها الاضافة
فلان ملزومات المختلفات مختلفة وملزومات المتضادة متضادة وهذا بخلاف القدرة
حيث قلنا تصلح للضدين فان اضافتها عارضة مفارقة فيجوز ان تختلف وان كانت القدرة
واحدة ذاتية المنافاة بين اعتقادي الضدين لذاتهما او لامر يرجع الى صارف قال الامام ذاتية
الاقرب ان المنافاة لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه
بدون هذا الشرط **المسألة السابعة** ذهب جمهور مشايخ المتكلمين من اهل
السنة ومن المعتزلة الى ان العلم بان الشي سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتجوا
بانا اذا علمنا بان زيدا سيدخل البلد غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد الى ان دخل زيد البلد
فانا بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل الان البلد فعلمنا ان العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بوجوده
اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا الى علم اخر لطريان الغفلة على العلم الاول وقال ابو الحسين
البصري يمتنع ان يكون العلم بان الشي سيوجد هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا
لان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم انه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه من الليل والنهار
وبقي مستديما لذلك العلم حتى جا النهار ودخل زيد البلد غدا لا يصير عالما بانه دخل الان في البلد فثبت
بهذا ان العلم بان الشي سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد بلى من علم ان زيدا سيدخل البلد
غدا ثم علم حضور الغد فانه يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان زيدا داخل البلد تذنيب
قيل العلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق بها باعتبار كل واحد
منها وفعلي مثل ان تصورت شيا ففعلته وانفعالي مثل ان شاهدت شيا فعقلته والتقسيم الاول
صحيح والثاني ايضا ان اريد بالفعلي معنى زايد على الفعل وان اريد بالفعلي نفس الفعل كما هو راي ابن سينا
فان العلم الفعلي عنده هو علم الله تعالى وهو عنده ليس زايدا على تاثيره في الكاينات فهو كذب ولغو
لاستلزامه ان يكون الرب سبحانه وتعالى كالجماد وكيف يكون العلم نفس الفعل والفعل تابع للارادة
التابعة للعلم واعلم ان تقسيم العلم الى فعلي وانفعالي بهذا المعنى هو من دسايس ابن سينا الخبيثة
فانه اذا تقرر في ذهن المشتغل في هذا العلم الطبيعي ان من العلم ما هو نفس الفعل لم يستبشع في العلم
الالهي الاقتصار عليه في حق الرب عز وجل ونفي صفة زايدة على التاثير **المسألة الثامنة**
العلوم الحاصلة لنا كلها اما ضرورية او لازمة للضرورية والا لزم الدور او التسلسل فلا يحصل

العلم واللازمة لا بد ان يكون لزومها ضروريا لانه ان نفى احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه
لم يكن علما فالعلوم باسرها ضرورية وتوقف اللازم على تذكر الملزوم لا تقدح في كونه ضروريا والا
لما عقلنا لا عن ضروري ولا عن ملزومه **تنبيه** قد يسمى القسم الثاني من الضروريات
نظريا لتوقفه على تذكر لزوم الاوسط للاصغر او تذكر لزوم الاكبر للاوسط فيكون النظر
يفيد العلم **وقالت** السمنية النظر لا يفيد العلم فان ارادوا بالنظر تذكر الملزوم الذي
هو الحد الاوسط او ما يقوم مقامه فمذهبهم باطل والا لما تذكرنا شيا من الضروريات
المسألة التاسعة الممتنع غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت
فما ليس بثابت لا يكون معلوما **المسألة العاشرة** المعدوم الممكن معلوم لانه ثابت ونعني
بالثابت ما له حقيقة متميزة عن غيرها هو بها هو خلاف ما يفهم عن المعتزلة وهذا فرع ان المعدوم
شي **المسألة الحادية عشرة** العقل الذي هو مناط التكليف غريزة يلزمها العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وقيل هو هو لان هذا العقل من قبيل المعلوم والا لصح انفكاك احدهما عن
الاخر وذلك محال لاستحالة عاقل لا يعلم شيا او عالم بجميع الاشيا غير عاقل ثم انه ليس
علما بالمحسوسات لحصوله في البهايم والمجانين فهو عبارة عن العلم بالامور الكلية وليس من العلوم
النظرية لانها مشروطة بالعقل فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشي بنفسه وهو محال
فهو من العلوم الكلية البديهية وهو المطلوب والحق انه غيره وهو ما يحصل للنفس الناطقة عند
البلوغ غالبا من الاستعداد والتهيو للعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات والتغاير
لا يقتضي جواز الانفكاك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذلك العلة والمعلول وان سلم
فالعقل قد ينفك عن العلم كما في حق النايم واليقظان الذي لا يكون مستحضرا الشي من وجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات **المسألة الثانية عشرة** نسب الى الاشعري ان ادراك الحواس نفس
العلم وذهب الامام الى انه غيره محتجا بانا نبصر الشي ثم يغيب عنا فندرك تفرقة بين الحالتين
مع حصول العلم فيهما فالابصار غير العلم وزعم متاخروا الفلاسفة وابو الحسن الكعبي ان السمع
والبصر في الغايب هو العلم بالمسموعات والمبصرات وهذا باطل والا لكان الواحد منا اذا علم
بصوت مسموع او لون مبصر بخبر الصادق او بغيره وجب ان يكون سامعا رايبا فيكون الاعمى بصيرا
والاصم سميعا وذلك محال **فرع** اختلف القايلون بان ادراك الحواس غير العلم فزعم الفلاسفة
وابو الحسن الكعبي انها عايدة الى تاثير الحاسة بصورة المرى وغيره والمتكلمون يحتاجون الى القدح في

مثل هذا الاحتمال ليمكنهم ان الله سميع بصير **فرع** لشان اختلف القايلون بتاثير الحاسه فمنهم
من قال الابصار بخروج الشعاع عن العين **قال** الامام وهو باطل والا لوجب تشويش الابصار
عند هبوب الرياح ولا يمتنع ان نرى نصف السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه
الاشياء او يوثر في جميع الاجسام المتصله بين حدقتنا وبينها ومنهم من قال بالانطباع **قال**
الامام وهو باطل والا لما ادركنا العظيم في الصغير ثم قال وهذا انما يلزم من قال المرى هو الصوره
المنطبعه فقط **اما** من جعل انطباع الصوره الصغيره في الحدقه شرطا لادراك المرى الكبير في الخارج
فلا يرد عليه ذلك **واما** ادراك الشم فيحتمل ان يكون لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفيه
ذي الرايحه ويحتمل ان يكون لانفصال اجزاء لطيفه منه ووصولها الى الخيشوم كما في التبخرات
ويحتمل ان يكون لتعلق القوه المدركه بالرايحه وهي هناك **قال** الامام وهذا اضعف الاحتمالات
القول في الارادة وهي في حقنا ميل يعقب اعتقاد النفع فان كان النفع حسا او وهميا
سميت شهوه وان كان دفعا لافه او شر سميت غضبا واما في حق الخالق فهي صفة مغايره لكونه
تعالى عالما وفاعلا وامرا مرجحه لبعض مقدوراته على بعض مخصصه له بوقت حدوثه وهذا مذهب
جمهور البصريين من المعتزله وقال ابو القاسم البلخي ارادته لافعال نفسه ايجاده لها وارادته لافعال
غيره امره بها وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها
ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب فيها وسياتي تفسير الداعي
قال الامام ولعل مذهب ابي القاسم هو هذا وقال قوم من محققي المعتزله الاراده لا تزيد
على الداعي وفسروه في الخلق بحصول العلم او الظن او الاعتقاد باشتمال الفعل على نفع زايد
وفي الخالق بالعلم باشتماله على المصلحه اذ الظن والاعتقاد فيه ممتنع وقال النظام والبغداديون
من المعتزله لا يوصف الرب بها حقيقه بل مجازا ومعناها في فعل نفسه انه غير مكره ولا ساه
وفي فعل غيره انه امر به **لنا** في حقنا انا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على العلم فتغايران وفي
حق الخالق ان تخصيص بعض مقدوراته بالتقدم وبعضها بالتاخير مع امكان تقدم المتاخر
وتاخير المتقدم لابد له من مخصص وليس ذات الباري لان نسبة الذات الى كل الصفات
على السواء ولا العلم لان العلم بالمصلحه سابق والعلم بالوقوع تابع ولا القدره ولا التكوين
لان شانهما التاثير وشان الاراده التخصيص ولان نسبة القدره الى المقدورات كلها على
السواء ولا الحيوه ولا السمع ولا البصر وذلك ظاهر ولا الامر بمعنى طلب الفعل على جهه

الاستعلاء لخفضها بدون مطلوب منه وامتناع الطلب بدون مطلوب منه ولا صيغه افعل
لان السلطان لو انكر متوعدا ضرب سيد عبده فادعى مخالفته وقصد تمهيد عذره فانه يقول
لعبده افعل ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه ولوقعت المامورات كلها لقوله تعالى
ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا فان المشيه هي الاراده كما يجي ولا كون الباري
غير مكره ولا ساه والا لزم ان يكون الاعراض والجمادات مريده لانها ليست بمكرهه ولا
ساهيه وفي الفصل مسايل الاولى قيل الاراده كراهه الضد ورد بان المريد قد يغفل عنه وهي
مثل قولهم الامر بالشي نهي عن الضد **المسله الثانيه** مذهب المتكلمين ان الاراده هي
بعينها المشيه لم يفرق بينهما احد منهم الا الكراميه فانهم يزعمون ان المشيه صفه واحده ازليه تتنا ول
ما شاء الله تعالى والاراده حادثه في ذات القديم تتعدد بتعدد المرادات وعندي انه لا
نزاع في المعنى فان المتكلمين يثبتون تعلقا حادثا يتعدد بتعدد المرادات فجاز ان يكون مراد
الكراميه بالاراده الحادثه هذا التعلق وبالمشيه القديمه هو الاراده الا ان يقال ان التعلق
غير حاصل في ذات القديم بل هو حاصل بين الاراده والمراد فيكون النزاع حينئذ معنويا صح
تنبيه المنافاه بين ارادتي الضدين هل هي ذاتيه او للصارف فيه ما سبق في باب الاعتقاد
المسله الثالثه العزم اراده جازمه حصلت بعد التردد والمحبه اراده شديده والعشق
فرطها والرضا محبه وزعم الاشعري ان المحبه والرضى بمعنى الاراده فيعمان كل موجود كالاراده
وقيل الرضى ترك الاعتراض وقيل عدم الكراهه الاراده **المسله الرابعه** الكراهه بازاء
الاراده وهي نفره تعقب اعتقاد الضر وهي مبدا الغضب والسخط والبغض كراهه **الخامسه**
قال الامام الارادات تنتهي الى اراده ضروريه دفعا للتسلسل قال وذلك يوجب الاعتراف
باسناد الكل الى قضاء الله تعالى **القول في كلام النفس** والمراد به طلب الفعل او
طلب الترك او الحكم بنفي او اثبات اثبته الاشعري ونفاه المعتزله والكراميه وغيرهما
وليس النزاع في ثبوت هذه المعاني فان الانسان قبل ان يتلفظ بقوله اسقني يجد في نفسه طلبا
واقتضاء لذلك الفعل وكذلك قبل التلفظ بقوله لا تضرب تجد في نفسه طلبا للترك الفعل
وفي قوله زيد قايم او ليس بقايم يجد في نفسه حكما بالنفي او الاثبات ولا خلاف ايضا في كون
هذه المعاني مغايره للالفاظ لان هذه الامور لا تختلف باختلاف الازمنه والامكنه والالفاظ
الداله على هذه المعاني تختلف وتتبدل باختلاف الازمنه والامكنه وانما النزاع في ان هذه المعاني

مغاير للعلم والاراده والكراهه ام لا فقال الاشعري ليس الطلب عباره عن الاراده لتحققه
بدونها فان الله تعالى امر بالايمان من علم انه لا يومن وخلاف المعلوم لا يكون مرادا الوقوع لكونه
ممتنع الوقوع ولتحقق الاراده بدون الامر فان الانسان قد يصرح بذلك ويقول اريد منك
ان تفعل هذا الا اني لا امرك به واذا تحقق كل واحد منهما بدون الاخر كان الطلب القايم
بالنفس والاقتضا الموجود فيها امرا مغايرا للاراده وايضا لما اخبر عن ابي جهل وابي لهب انهما يموتون
على الكفر استحال ان يكون الرسول عليه السلم مريدا للايمان منهما لان من لوازم صدور الايمان
منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشي مريد لما هو من لوازمه مع ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان امرهما بالايمان وليس الطلب ايضا عباره عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع له باختلافه
ولا عن العلم لقضيه ابي لهب واما الحكم الذهني فهو ايضا مغاير للعلم والاعتقاد لانهما انفعال والحكم
فعل وهل يمكن انفكاك هذا الحكم عن العلم والاعتقاد قال الامام نعم لان الذهن كما
يمكنه تركيب القضايا الصادقه يمكنه ايضا تركيب القضايا الكاذبه والقضايا الكاذبه هي
ان يكون ذلك الحكم الكاذب حاصلا في الذهن والعلم بها والاعتقاد غير حاصل وفيما قاله نظر

فرع اتفق القايلون بالكلام النفسي على انه واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر قالوا
لان الكلام كله خبر فان الامر عباره عن تعريف الغير انه اذا فعله كان مستحقا للمدح واذا تركه
صار مستحقا للذم وكذا القول في النهي واذا كان المرجع بالكل الى شي واحد فهو الخبر صح ان يقال الكلام
النفسي واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر وفي هذا نظر لان الخبر يستلزم الصدق والكذب
والامر والنهي يأباهما ولو قيل لان الكلام نسبه بين مفردين قايمه بالمتكلم فان كانت طلبا للفعل
كانت امرا وان كانت طلبا للترك كانت نهيا وان كانت حكما بنفي او باثبات كانت خبرا فهي شي
واحد وانما تتعدد بحسب تعلقاتها والتعدد بحسب التعلقات لا يوجب تعددا في الذات
لكان حسنا وهذا ككون الحيوان واحدا ومع كونه واحدا فهو انسان وفرس وغيرهما وككون
الانسان واحدا ومع كونه شيا واحدا فهو عربي وتركي وفارسي

القول في اللذه والالم

اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا واما اللذه فقد قال محمد بن زكريا هي عباره عن الخلاص عن
الالم قال الامام وهو باطل لما اذا وقع بصر الانسان على صوره حسنه فانه يلتذ بابصارها مع
انه لم يكن له شعور بها قبل ذلك حتى يجعل ذلك خلاصا عن الالم المشوق اليها قلت وعلى كل
حال فهما عندي بديهيا التصور غنيان عن التعريف ومن قال اللذه ادراك الملايم والالم ادراك

المنافره او اللذه ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك افه وشر فهو فاسد لان اللذه والالم ليسا نفس الادراك والنيل وانما
هما امران يترتبان عليهما وينتسبان عنهما وفي الفصل نفحات الاولى اللذه كيفيه تتبع وصول
ما هو عند المدرك كمال وخير والشعور به من حيث هو كمال وخير والالم كيفيه تتبع وصول ما
هو عند المدرك افه وشر والشعور به من حيث هو كذلك وقولنا والشعور به من حيث هو
كذلك لان اللذيذ قد يصل فلا يستلذ به بل قد يكره اما لانه ليس حاضرا في تلك الحال او لانه لم
يشعر به ككراهيه بعض المرضى للحلو النفحه الثانيه الكمالات والخيرات تختلف باختلاف
المدرك لها فالخير عند القوه الشهويه ان يكيف الات الحس بكيفيه المحسوسات الملايمه
والخير عند الغضبيه ان يكيف بكيفيه الغلبه او بكيفيه الشعور باذى يصل الى المغضوب
عليه وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه من جلال الحق الاول وجماله قدر ما يمكنه ان يناله
منه باستعداده الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا في
التمثيل بعد الحق الاول بالجواهر القدسيه والاجرام السماويه ثم ما بعد ذلك فهذا هو الكمال
الذي تصير به النفس الناطقه عقلا بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص
عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا تكاد تتناهى والحسي محصوره ۞
النفحه الثالثه نسبه اللذه الى اللذه نسبه المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
فنسبه اللذه العقليه الى الشهوانيه نسبه حليه الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفيه الحلاوه
ونسبه الادراك الى الادراك فرع فاجل مبتهج بشي هو الحق الاول عز وجل بذاته لانه
اشد الاشيا ادراكا لاشد الاشيا كمالا ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون
به وهم الجواهر القدسيه الذين هم عند ربك يسبحونه بالليل والنهار وهم لا يسامون وبعد
المرتبتين مرتبه العشاق المشتاقين وهولاء من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون
ومن حيث هم مشتاقون قد يكون لهم اذى ما غير ان ذلك الاذى لما كان من قبله كان اذى لذيذا
النفحه الرابعه العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور كمال ما واما الشوق فهو الحركه الى
تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصوره متمثله من وجه غير متمثله من وجه كالحركه اذا كانت
الصوره متمثله في الخيال غير متمثله في الحس الى ان يحصل تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق
فانه قد نال شيا ما وفاته شي وليس ينتسب الى الحق الاول ولا الى النايلين من خاص اوليايه ۞

النفحه الخامسه النفوس البشريه اذا نالت اللذه العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها
ان يكون عاشقه مشتاقه ولا يخلص عن علاقه الشوق ان خلصت الا في الحياه الاخري ويتلو هذه
النفوس نفوس بشريه متردده بين جهتي الكمال الاعلي والسفاله ثم يتلوها النفوس المغموسه
في عالم الطبيعه المنحوسه النفحه السادسه اذا نظرت في الامور وتاملت وجدت لكل
شي من الاشيا كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال ونحو وشوقا اراديا او طبيعيا
اليه اذا فارقه رحمه من الله والله ذو رحمه واسعه النفحه السابعه كونك لا تشتاق
الي كمالك الاعلي من تملك بجليه الحق الاول ولا يتالم بحصول ضده هو منك لا منه وسببه كونك
في شواغل البدن وعوايقه الا تري النفوس السليمه التي علي الفطره ولم يكدرها مباشره الامور
الارضيه اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الي احوال علم الغيب كيف يغشاها ما يغشي من الوجد
المبرح للصاحب اللذ المفرحه المفضي الي حيره ودهش وقد جرب هذا كثيرا النفحه الثامنه
هذه الشواغل التي هي انفعالات وهيات تلحقك لمجاوره البدن ان مكثت منك الي المفارقه كنت
بعدها كما كنت قبلها يموت ابن ادم علي ما عاش عليه ويحشر علي ما مات عليه ولكنها تكون كالام متمكنه
كان يمنع من ادراكها مانع فزال ذلك لا لمانع فادركت من حيث هي منافيه وهذا هو الالم
المقابل لتلك اللذه الموصوفه وهو الم النار الروحانيه وهو فوق الم النار الجسمانيه كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون النفحه التاسعه العارفون اذا وضع عنهم ثقل مقارنه البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الي عالم القدس والسعاده واستقشوا بالكمال الاعلي وحصلت لهم اللذه العليا وقد عرفتها
بشري للمومنين هذا الالتذاذ ليس مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في الفكر
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شي والمعرضون عن الشواغل يصيبون من هذه
اللذه حظا وافرا متي تمكن منهم شغلهم عن كل شي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني النفحه
العاشره في كيفيه السلوك علي وجه الاختصار لمن يروم نيل ما يمكن حصوله من هذه اللذه
في هذه الدار اعلم اعانك الله ان المستنير القلب بالبرهان والمومن بما جاء به القران قد يعرض له ميل
الي مشاهده ما يتقنه ويعتقده فيتحرك باطنه الي عالم الحق لينال من الكمال الاعلي واللذات العليا
ما يسر له فما دام في هذه الدرجه فهو مريد ويحتاج الي الرياضه والرياضه ما يعد المريد ويوهله
الي النيل حكمه بالغه والله علي كل شي قدير وهي ثلاث الزهد الحقيقي وهو الاعراض عن متاع الدنيا
ولذاتها والغرض من هذه الرياضه تنحيه ما دون الحق مما يشغل سره عن الحق الثانيه العباده

المشفوعه بالفكر وهي العمل الصالح الخالص والغرض من هذه تطويع النفس الاماره للنفس اي يعني
المطمينه لتجذب قوي التخيل والوهم الي التوهمات المناسبه للامر القدسي منصرفه عن التوهمات
المناسبه للامر السفلي الثالثه الفكر المنبه للسر وهو اشتغاله بعالم القدس عن
عالم الحس والغرض من هذه تلطيف السر وجلاوه واستعداده لشروق نور الحق عليه فاذا
واظب المريد علي ذلك رجوت ان يحصل له مبشرات ثم كمالات فاول المبشرات ما يسمونه
اوقاتا وهي خلسات من اطلاع نور الحق عليه ان بين كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ويسمي
المريد حينئذ صاحب وقت وكذلك كلما حصلت مبشره تجدد له اسم بحسبها كصاحب السكينه
وصاحب الحال وغير ذلك مما ليس في تعديده كبير فايده مع انسحاب اسم المريد عليه فاذا عبر الرياضه
الي النيل صار سره مراه مجلوه محاذي بها شطر الحق وتجدد له اسم الواصل وقد لا يقال له
حينئذ مريد وفي هذا المقام تدر عليه اللذات العلي ويفرح بنفسه لما به من اثر الحق وكان له
نظر الي الحق ونظر الي نفسه ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب الحق فقط وان لحظ نفسه فمن
حيث هي لاحظه لا من حيث هي متزينه وهناك يحق الوصول وهذا المقام يسمي الفنا ولعل وراه
من الكمالات ما لا يمكن التعبير عنه بعبارة تفهمه والله اعلم القول في القدره
وهي تطلق علي سلامه الاعضا ولا نزاع فيها وعلي صفه توثر علي وفق الاراده ونفاها الجبريه في
العبد والمعتزله ومتاخروا الفلاسفه في الرب وقال هولا معني كون الرب قادرا انه مبدا
عالم بوجود المقدور وقدرته نفس علمه لانه اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقه الي شي غير نفس
التصور يكون العلم نفسه قدره فردوا القدره الي العلم كما ردوا الاراده اليه وردوا علمه
بالاشيا الي كونه مبدا لها كما سبق فما قدروا الله حق قدره اذ نفوا صفاته وجعلوا فعله كفعل
النار بلا قصد ولا اختيار تعالي الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا وهذه مستوفاه
في باب الصفات واحتج الاشاعره والمعتزله والفلاسفه علي قدره العبد بانا نميز بين حركه
المختار وحركه المرتعش ضروره واعترض علي الاشاعره بان هذا التمييز ان كان قبل الاتصاف ف
بالفعل فباطل علي قولكم لانكم لا تثبتون القدره قبل الفعل وان كان حال الاتصاف بالفعل
فممنوع لان المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركه حال وجودها كذلك المختار لا يتمكن من
تركها حال وجودها لاستحاله كون الشي معدوما وموجودا في زمان واحد وايضا هذا الامتناع بلغ
حال ما خلق الله الحركه باطل لان حصولها حال ما خلقها الله تعالي ضروري وقبل ان خلقها

الله تعالى محال واجيب عن الاول بان الممتنع هو كون الشي متحركا ساكنا لا العدول من الحركه
الى السكون بخلاف المرتعش فثبت الامتياز واما الثاني فضرورته الفعل عند ارتفاع الموانع
واجتماع الشرايط التي من جملتها الاختيار لا ينافي كونه مختارا والا لم يكن الباري تعالى مختارا في
الفعل واعترض على المعتزله بان الامتياز عند استواء الدواعي الى الفعل والترك محال لان
عند الاستواء يمتنع الفعل فلا يثبت المكنه وعند حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح
فلا تثبت المكنه ورد بان وجوب الراجح اذا كان الترجيح بالاختيار لا ينافي المكنه والا
لزم فعل الباري عز وجل وفي مسايل **الاولى** سلامه الاعضا سابقه على الفعل بالاخلاف الفعل
واما القدره الحقيقيه فقد ذهب الاشاعره الى انها تحدث عند مقارنه الفعل الملتبس
بالفعل لا قبله لانها عرض فلا يكون باقيه فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل وجاز حصول
الفعل حال وجود القدره مستحيلا ولا في حال انعدامها واجبا وهذا محال وذهب المعتزله والضراريه
وكثير من الكراميه الى انها سابقه على الفعل قالوا لان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو
لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا لزم تكليف ما لا يطاق ولان الحاجه الى القدره لاجل
ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجه الى القدره ولانه
لو وجب ان يكون القدره مع الفعل لزم اما قدم العالم او حدوث قدره الله تعالى واجيب
عن الاول بانه مشترك الالزام لان توجه التكليف ان كان حال استوا الدواعي على الفعل والترك
فهو تكليف ما لا يطاق لان الاستواء والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستوا بالرجح
لكان تكليفا بالجمع بين النقيضين وان كان حال رجحان احد الداعيين على الاخر فهو ايضا
تكليف ما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع بنفسه فيستحيل ان يكون وقوعه
بايقاع موقع منفصل فيكون امره بايقاعه امر الله بما ليس في وسعه وان كلف بالمرجوح فالمرجوح
ممتنع والتكليف به تكليف بما لا يطاق فان قيل انه حال الاستواء مامورا بايقاع المرجح في
ثاني الحال لا في الحال فلا يكون تكليفا بالجمع بين النقيضين اجيب بان الايقاع ان كان
نفس الترجيح فمحال في الحال وان كان غيره عاد الكلام اليه ويتسلسل وعن الثاني بانه منقوض
بالعله والمعلول والشرط والمشروط وعن الثالث بمنع قدم العالم او حدوث القدره فان
وجود العالم لا بد فيه من تعلق قدره الله تعالى به زمان حدوثه والتعلق حادث **المسله
الثانيه** قالت المعتزله القدره تصلح للضدين وقال الامام لا لان القدره عباره عن

التمكن ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك واجيب بان اضافته
الى احد متعلقيه لا يوجب غيرته ولو سلم فلا يلزم ان لا يصلح **المسله الثالثه** احد
قولي القاضي ابي بكر من الاشاعره ان الاعدام بالقدره جايز وهو قول ابي الحسين الخياط من
قدما المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متاخري المعتزله ومن الناس من انكر ذلك وقال القدره
صفه موثره والعدم نفي محض فاسناد العدم الى القدره محال **المسله الرابعه** اتفق
المعتزله والجبريه على ان دخول مقدور واحد تحت قدره قادرين محال قالوا لان مقدور القا در
لا بد ان يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عند ما يصرفه الصارف عن فعله فلو
فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف
عن الفعل في حق الاخر لزم ان يوجد ذلك الفعل وان لا يوجد وهذا محال وجوز ذلك اهل
السنه واجابوا بمنع انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل
لاحتمال ان يكون قصد غيره الى ايجاد الفعل سببا لوجوده **تنبيه** القدره صفه تؤثر
على وفق الاراده كما سبق وقيل هي مبدا الافعال المختلفه فالقوه الحيوانيه قدره وفاقا والفلكيه
عند من يجعله شاعرا على الاول والنباتيه على الثاني والمعدنيه والعنصريه ليست قدره
وفاقا وربما قيل القدره مبدا الفعل مطلقا وهذا قول الشياطين اتباع ابن سينا اخترعوه
ليلبسوا به على من يكفرهم بنفيهم حقيقه القدره عن الرب عز وجل وجعلهم فعله كفعل النار في
الحطب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا **المسله الخامسه** ولا خصوصيه
لها بالقدره قال ابو هاشم ومن تبعه والقاضي ابو بكر اذا اتصف ذات بصفه كالعلم والقدره
والحيوه وغير ذلك من الكيفيات حصل لتلك الذات هيئه لم تكن ليست في نفسها موجوده ولا معدومه
عبروا عنها بالعالميه والقادريه والحيسه وسموها بالحال لانها هيئه والهيئه حال ومنع غيرهم
امرا زايدا على العلم والقدره والحيوه وغيرها لعدم الدليل **فرعان** على القول بالحال
احدهما انها امر زايد على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انها عالمه قادره ولوجب ان
علم كونها عالمه قادره علم الذات فقط **الثاني** اختلف القايلون بالحال فجوز ابو هاشم ثبوته
للذات من غير صفات واثبت لله عز وجل موجوديه وحيسه وعالميه وقادريه بلا حيوه ولا علم
ولا قدره وعللها بالالهيه وقال هي صفه تقتضي لنا بها هذه الاحوال الاربعه وقال القاضي
ابو بكر شرط ثبوت الحال للذات اتصافها بالصفات فلا قادريه ولا عالميه ولا حيسه

الا بعلم وتلدده وجيوه القسم الثالث القوه كالصلابه واللاقوه وتسمى ضعفا كاللين
تنبيه قيل القوه مبدا التغير مطلقا فالطبايع والنفوس والقدر على هذا التفسير قوى
وبينهما تباين الاخصين تحت الاعم الرابع الكيفيات المختصه بالكميات وقد عرفتها
الفصل الرابع في الكم وهو ما يقبل القسمه لذاته كالاعداد والمقادير والزمان وفي
الفصل مسايل الاولى العدد لا يختص بالاجسام بخلاف المقادير الثانيه المقادير
متناهيه لانها تابعه للجسم وهو متناه كما سبق المسله الثالثه قالوا العدد امر ثبوتي لانه
مجموع الوحدات والوحده ثبوتيه ومنعه المتكلمون لان الوحده لو كانت ثبوتيه لكان
جميع الوحدات متشاركه في ذلك المفهوم ويكون كل وحده مخالفه للوحده الاخرى بتعينها
وما به المشاركه غير ما به المباينه فيلزم افتقار كل واحده الى وحده اخرى وهو محال الرابعه
قالوا المقدار عرض قابل للقسمه في الجهات الثلاث لوجهين احدهما ان الاجسام متساويه
ومتفاوته في المقادير وما به المشاركه غير ما به المخالفه فالمقدار مغاير لذات الجسم ولقايل
ان يقول المقادير متساويه في ماهيه المقدار ومختلفه في الصغر والكبر فيلزم ان يكون للمقدار مقدار
اخر ويلزم التسلسل الوجه الثاني قالوا اذا اخذنا قطعه من الشمع فان جعلناها كره ازداد
الثخن وانتقص الطول والعرض وان جعلناها صفيحه ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن فالجسميه
باقيه والمقداريه غير باقيه فالجسميه غير المقدار ولقايل ان يقول المقدار الواحد باق لان
بقدر ما ينتقص من الطول والعرض يزداد في الثخن والسمك وبالضد بل الشكل يختلف ونحن
نسلم ان الشكل زايد على الجسم انما النزاع في المقدار وما ذكرتموه لا يفيد ذلك ويرد عليهم امران
احدهما ان السطح منقطع الجسم ومنقطع معناه انه لم يبق ذلك الشيء وهذا عدمي والعدم لا يكون وجوديا
الثاني ان السطح لو كان عرضا كان محله هو الجسم والجسم منقسم في الجهات الثلاث والحال ينقسم
بانقسام المحل بحكم البديهه العقليه وبحكم اتفاق القوم على حقيقه هذه المقدمه وعليها
بنوا مذاهبهم المشهوره في اثبات تجرد النفس وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلاث
فالسطح جسم لا سطح هذا خلف فان قالوا محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمه الا في جهتين
قلنا فحاصل هذا الكلام ان محل السطح سطح اخر ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل
في اثبات السطوح للجسم الواحد وبهذين الوجهين يظهر ايضا ان الخط لا وجود له **تنبيه**
هذا الحجم الممتد في الجهات هو الجسم ولا هيولى ولا مقدار وعلى راي هولاء المتاخرين من الفلاسفه

هو مستمل

هو مستمل على صوره وهيولى ومقدار **تنبيه آخر** على تقدير وجود المقادير ليست
مركبه من اجزاء لا تتجزى والا لكانت الاجسام مركبه من اجزاء لا تتجزى **المسله
الخامسه** قالوا النقطه عرض وهو باطل لانها منقطع الخط وهو عدم ولانها نهايه الخط
فهي غير منقسمه والا لكانت نهايه الخط احد قسميها لا هي واذا ثبت انها غير منقسمه فنقول
هذا الشيء ان كان عرضا فمحلها ان انقسم لزم انقسامها بسبب انقسام محلها هذا خلف وان لم
ينقسم عاد التقسيم الاول فيه فان كان عرضا اخر لزم التسلسل واما ان كان ذلك الشيء جوهرا
فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك وحينئذ يكون الجسم مركبا من الاجزاء الذي لا يتجزى ومتى ثبت
هذا بطل ان يكون النقطه والخط والسطح والمقدار عرضا **السادسه** في الزمان وللناس
في ثبوته قولان والمثبتون فريقان منهم من زعم ان اظهر العلوم العلم بوجود الزمان ولا حاجه فيه
البته الى الاستدلال ومنهم من زعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والبرهان واما النفاه فقالوا
الزمان من جنس الامور التي لا وجود لها الا في الاوهام وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في
حد واحد من حدود المسافه الان الانسان يشاهد الجسم في ذلك الحد ثم في الحد الثاني ثم في الحد
الثالث الى اخر حدود المسافه فهذه الحصولات تجتمع في الاذهان وان كان لا تجتمع في الاعيان
فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بامر ممتد من اول المسافه الى اخرها ويجعل ذلك الامر الممتد كالظرف
لهذه الحوادث والحركات ومن المعلوم بالضروره ان ذلك الامر الممتد لا حصول له البته في الاعيان
احتج المثبتون بوجوه الاول وهو لابن سينا بانه لا شك ان هاهنا اشيا يحكم على بعضها
بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه مع غيره وعلى بعضها بانه بعد غيره والمفهوم من هذه القبليه والمعيه والبعديه
امر مغاير للذاتين لوجوه الاول ان الذات التي يحكم عليها بالقبليه قد يحكم بعد ذلك عليها بالمعيه
ثم يحكم عليها بالبعديه فلما راينا القبليه تبدلت بالمعيه والمعيه تبدلت بالبعديه مع ان الذات المحكوم عليها
بهذه الامور باقيه علمنا ان هذه الاحوال امور مغايره لتلك الذات الوجه الثاني ان الشيء المحكوم
عليه بالقبليه قد يكون حقيقته انه انسان او حركه او سكون والمعقول من كونه انسانا وحركه
وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد الثالث ان الاشيا المشتركه في القبليه والبعديه قد
تكون مختلفه في الماهيه والاشيا المختلفه في القبليه قد يكون مشتركه في الماهيه فالمفهوم من القبليه
والبعديه امور مغايره لماهيه تلك الحقايق فثبت ان كون الشيء قبل غيره وبعد غيره او مع غيره امور
زايده على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبليه والمعيه والبعديه واذا كان كذلك فهذه المفهومات

اما ان يكون عدمية وهو باطل لان العدم من حيث انه عدم طبيعه واحده وهذه المفهومات امور
مختلفه فوجب ان يكون امورا وجوديه وظاهر انها ليست امورا مستقله بانفسها مستبده بذواتها
بل هي نسب واضافات فلابد لها من امر يكون عارضه له وهذا الشي الذي هو معروض قد يكون
معروضا لها بالذات وقد يكون معروضا لها بالتبع والعرض فانا اذا قلنا هذه الحركه حصلت
قبل هذه الحركه الاخري قضي صريح العقل بانها اتصفت بالقبليه لاجل انها حصلت في زمان متقدم
على حصول هذه الحركه المتاخره حتى انا لو فرضنا ان هذه الحركه المتاخره حصلت في ذلك
الزمان المتقدم وتلك الحركه المتقدمه حصلت في الزمان المتاخر لكنا نقضي على تلك الحركه
المتقدمه بانها متاخره وبالعكس فثبت ان الذي يحكم عليه بكونه متقدما ومتاخرا قد يكون ذلك
تبعا لغيره ولا يجوز ان يكون كل ما كان متقدما ومتاخرا فانه يكون كذلك تبعا لغيره والا لزم الدور
او التسلسل فلابد من الانتها الى امر موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته وان الذي يكون قبل يمتنع عقلا
ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان وعورض بانه لو كان موجودا في الاعيان فان كان
قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم الحادث يوم الطوفان وهو محال وان لم
يكون لزم تقدم بعض اجزايه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان ويتسلسل فوجوده في الاوهام
لا في الاعيان ثم يتعلق بعد ذلك بالمسله ابحاث الاول ذهب متاخروا الفلاسفه الى
ان الزمان كم متصل اي غير مركب من انات متتاليه كل واحد منها لا يقبل القسمه فقالوا هذه
القبليات والبعديات والمعيات يستحيل ان يكون انات متعاقبة كل واحد منها لا ينقسم لان
الزمان لو كان مركبا من انات متتاليه لوجب ان يكون الحركه مركبه من امور متتاليه كل واحد
منها لا يقبل القسمه لان الواقع من الحركه في الان الواحد لو انقسم كان وقوع النصف الاول
منه متقدما على وقوع النصف الثاني منه وحينئذ يكون الان الذي وقع فيه ذلك القدر من
الحركه منقسما وقد فرضنا ان الان غير منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحركه في الان
الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الانات المتتاليه لكانت الحركه مركبه من الامور الغير
المنقسمه ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى كما سياتي في مباحث
الحركه وهو باطل فالقبليات لا يمكن ان يكون دفعات وانات متتاليه غير منقسمه فوجب ان
يكون متصله اتصال المقادير فالزمان كم متصل غير قار الذات والا اجتمع الحاضر والماضي فالحادث
اليوم هو الحادث يوم الطوفان وعورض بوجوه تدل على ان الزمان عباره عن انات متتاليه

ممن

منها ان هذا الان الذي هو نهايه الماضي وبدايه المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للقسمه والا لكان
احد جزيه متقدما على الاخر ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف منه لا يكون النصف
الثاني حاضرا وعند مجي النصف الثاني منه يكون النصف فانيا فثبت ان كل ما كان منقسما يمتنع
ان يكون حاضرا وهذا ينعكس انعكاس النقيض اي ان كل ما كان حاضرا يمتنع ان يكون منقسما
فثبت ان هذا الان الحاضر غير منقسم واذا كان كذلك فنقول ان عدمه يكون دفعه لانه لو
كان على التدريج لكان منقسما وقد بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه دفعة فالان الذي هو
اول عدمه يكون متصلا بوجوده فقد توالى هذان الانان ثم الكلام في الان الثاني كما في الاول
قال الامام وهذا يقتضي القطع بتتالي الانات ابدا ومنها ان احد طرفي الان الحاضر هو الماضي
وهو معدوم والطرف الاخر منه هو المستقبل وهو ايضا معدوم فلو قلنا بان هذا الان الحاضر
يوجب اتصال احد جزئي الزمان بالجزء الاخر لكان هذا القول معناه ان احد المعدومين يتصل
بالمعدوم الاخر بواسطه طرف موجود وهذا لا يقوله عاقل ومنها ان كل جزئين يفرضان
في الزمان فان احدهما لا بد ان يكون متقدما على الاخر ولا يجوز ان يكون تقدم الجز المتقدم على الجزء
المتاخر امرا يثبت بسبب غيره والا لزم الدور او التسلسل على ما قررناه فلابد ان يكون الجز المحكوم
عليه بكونه متقدما يكون متقدما لذاته والجز المحكوم عليه بكونه متاخرا يكون متاخرا لذاته
فثبت ان كل جزئين يفرضان في زمان فان لكل واحد منهما لازما يلزمه وذلك اللازم يمتنع الثبوت
في حق الاخر لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات في الماهيه فوجب ان يكون الاجزاء
المفروضه في الزمان مختلفه لذواتها ولماهياتها ومتى كان الامر كذلك لم يعقل من اتصالها الا
توالیها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد منهما منفصلا في نفسه عن الاخر ولا معنى لتتالي الانات
الا ذلك واذا بطل بهذه الدلايل كون الزمان متصلا ثبت انه انات غير منقسمه ودفعات
غير منقسمه تتمه القايلون بان الزمان متصل في نفسه غير مركب من انات متتاليه
قالوا الان فصل الزمان وطرف اجزايه المفروضه فيه ينفصل كل جزء في كره ويتصل بغيره اما
انه فاصل فلان بسبب حصول الان الحاضر ينفصل الماضي عن المستقبل فيكون هو فصلا للزمان
واما انه طرف اجزايه المفروضه فلان جزء الزمان اما الماضي والمستقبل وهذا الان الحاضر هو
بعينه نهايه الماضي وهو بعينه بدايه المستقبل فبه ينفصل كل جزء في حده وبه يتصل كل جزء
بغيره فهو فاصل باعتبار وواصل باعتبار اخر البحث الثاني مذهب ارسطو ان الزمان

تتعلق بالحركة وتبعه ابن سينا وحجته ان القبلية تتبدل بالمعية ثم المعية بالبعدية وهذا
لا يعقل الا اذا حدث امر لم يكن او زال امر كان وقد دللنا على ان هذا الحدوث وهذا الزوال
ليس على سبيل توالي الانات المتعاقبة بل لا بد ان يكون على سبيل الاتصال المسمى ولا معنى للحركة
الا ذلك كما سيأتي فاذن هذا الشي المتصل يتعلق بالحركة واعترض بان تعاقب القبليات والمعيات
والبعديات لو كان توجب التغير والحركة في الشي المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع
التغير في ذات واجب الوجود لان بديهة العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل
حدوث هذا الحادث اليومي وانه الان موجود معه وانه سيبقى بعده واللازم باطل لا يقوله
عاقل فان قلتم التغير هنا واقع في هذه الاحوال ولولا ذلك لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والبعدية
قبل فقد جوزتم حينئذ ان يكون الشي محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع
التغير في شي اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا هو قول افلاطون فانه كان يقول المدة
لم يقع فيها شي من التغيرات والحركات ولم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر
والسرمد واما ان حصلت فيها الحركات والتغيرات حينئذ تعرض لها قبليات قبل بعديات وبعديات
بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في تلك المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء
المتحركة المتغيرة واحتج من منع ان يكون الزمان مقدار الحركة بامور منها ان بديهة العقل كما
حكمت بصحة ان يقال الجسم تحرك من هذه الساعة الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان يقال الجسم
سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية فيكون نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على
السوية واذا كان كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار الحركة ومنها انا كما حكمنا بان هذه
الحركة وجدت في هذا الزمان فكذلك نحكم بان هذا الجسم وجد في هذا الزمان ولا نجد في العقل
تفاوتا بين قولنا حصلت هذه الحركة في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان
واذا كان كذلك كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة الزمان الى الجسم وذلك يمنع من
كون الزمان مقدار الحركة ومنها ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال والعقل ما لم يفرض
زمانين يحصل في احدهما الامر المنتقل عنه ويحصل في الثاني الامر المنتقل اليه فانه لا يمكنه ان
يعقل معنى الحركة والتغير فثبت ان ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان فلو كان الزمان
من عوارض الحركة لكان تعقله موقوفا على تعقل الحركة ولزم الدور واعلم ان للفريقين اعني
القايلين بانه مقدار الحركة والنافين خباطات كثيرة وان النافين اقرب الى الحق وان الحق هو ان تصور

الزمان

الزمان من الضروريات وينبه على ذلك انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الافلاك والكواكب
وعن طلوعها وغروبها بان كان اعمى او كان جالسا في بيت وقدرنا انه بالغ في تسكين الحركات
باسرها حتى الطرف والنفس فان هذا الانسان يجد المدة امرا مستمرا باقيا والعلم بذلك ضروري
وهذا يدل على ان الزمان حاصل سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون وذلك يقدح في
كون الزمان من عوارض الحركة **تنبيه** الزمان المعلوم بالبديهة وليس بعارض للحركة
هو المدة كما ذهب اليه افلاطون وليس فيها تغيرات في نفسها ليس فيها الا الدوام والاستمرار فليس
فيها قبليات ولا بعديات نعم اذا حصلت فيها حركات وتغيرات عرض لها قبليات قبل بعديات
وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في تلك المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك
الاشياء مثلا اذا تحرك الفلك دورة في جزء مفروض من المدة سمي ذلك يوما وليلة والموازي
لكون الشمس فوق الارض نهارا والموازي لكونها تحت الارض ليلا والجزء الموازي لسبع دورات
اسبوعا والموازي لثلاثين دورة شهرا والموازي لثلاثماية وستين دورة سنة وعاما والموازي
للمتقدم من الدورات قبلا وللحاضر معا وللمتاخر بعدا وفي هذا القدر هداية لمن يرد الله ان يهديه
ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا **تنبيه** اخر هذه المدة المعلومة بالبديهة هي الزمان
والدهر والزمان في راي افلاطن وقد يخص بعضهم اسم الزمان بامر متغير في نفسه معلول لحركة
الفلك واسم الدهر بالمدة الثابتة بالنسبة الى المتغير واسم السرمد بالمدة الثابتة بالنسبة الى
الثابت معها لا فيها ومعنى ذلك والله اعلم ان المدة المعلومة بالبديهة ثابتة في نفسها لا تغير فيها
ليس فيها الا الدوام وواجب الوجود ثابت ازلا وابدا مع تلك المدة لا فيها والحادث متغير
وكذلك القبل والمع والبعد فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى الثابت
هو السرمد ونسبة الثابت اعني المدة الى المتغير اعني محل القبل والمع والبعد هو الدهر ولعل هذا
هو راي ابن سينا والاول اولى وهو ان الزمان والدهر والسرمد اسماء للمدة المعلومة بالبديهة
ولكن باعتبارات وذلك ان الموجودات على قسمين احدهما دايم الوجود فوجوده ليس في المدة وان
كان معها والثاني متغير حادث فوجوده بعد عدمه في المدة وبسبب تغيره الواقع في المدة الثابتة
في نفسها عرض لها تغير كما سبق في كلام افلاطن فانه عرض لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات
لا لاجل وقوع التغير في تلك المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء اذا عرف
ذلك فنقول تلك المدة من حيث هي هي دهر وبالقياس الى ما هو معها سرمد وبالقياس الى ما وقع

فهازمان وهذا القول خير من قول ابن سينا فانه اثبت حقيقه اخرى غير الله بغير دليل سماها بالزمان
وجعل تلك الحقيقه مقدار الحركه الفلك كما هو مذهب ارسطو وقد عرفت بالدلايل القاهره فساده
واما مذهب افلاطن فهو الى العلوم اليقينيه اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد والله سبحانه
وتعالى اعلم البحث الثالث القايلون بان الزمان متعلق بالتغير وحصوله معلول قالوا ولا كل تغير بل
بالتغير الذي من شانه ان يتصل وهو الحركه المستديره الاولى لوجهين احدهما ان كل حركه
مبتديه في العالم فهي بعد ما لم تكن فلها قبل والقبل زمان والزمان اقدم من الحركه المبتديه فهو اذن
اقدم من التغير الذي في الكم والكيف والاين المستقيم فلا يتعلق الثاني التغيرات التي في الكم وهي
انتقال من الصغر الى الكبر وبالعكس والتي في الكيف وهي انتقال احد الضدين الى الاخر والتي في الاين
وهي حركه من مكان الى مكان اخر بينهما غايه المباينه ليس شي منها ازليا والزمان ازلي فالتغير
الذي يتعلق به الزمان هو اذن الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصح ان يتصل اى اتصال شيت

الباب الثالث

الاجسام اما متحركه او ساكنه والمتعدده اما مجتمعه او مفترقه
لان الجسم لا بد له من اين كما سبق وتسميه المتكلمون كونا وهو عندهم عباره عن كون الشي
في المكان كالكون في السوق والبيت وكون الماء في الكوز فان حصل الجسم في حيز بعد ان كان
حاصلا في غيره فهو الحركه وان حصل في حيز مع انه كان حاصلا قبل ذلك في بعينه ذلك الحيز فهو
السكون وان حصل جسمان في حيزين بحيث يتخللهما ثالث فهو الافتراق وان كان لا يتخللهما ثالث
فهو الاجتماع وهذه الحصولات هي الاكوان وفي الباب فصول الاول في الكون من حيث هو هو
وفيه مسايل الاولى منه حقيقي وهو كون الشي في مكانه الخاص به الذي لا يسكن فيه غيره ككون
الماء في الكوز ومنه غير حقيقي ككون فلان في البيت اذ من المعلوم ان البيت لا يكون مشغولا به
بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت وابعد منه الدار وابعد منه البلد بل الاقليم بل المعمور
بل الارض بل العالم فمكانه الحقيقي من هذه الامكنه هو حيزه الذي هو فيه بحيث يماس ظاهره
جميع جوانبه وما عداه غير حقيقي **المسله الثانيه** اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز
امر ثبوتي فقيل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر فيه وان كان موجودا فلا شك
انه مشار اليه فهو اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل
وهو محال وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه وجوابه انه جوهر ولا
تداخل لان المراد بحصوله فيه مماسته له او عرض والحصول معقول لان المراد مماسته لما هو قايم

به **المسله الثالثه** اختلفوا في ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى اخر فالمشهور عند
جمهور المتكلمين ان ذلك الحصول صفه معلله بمعنى قايم بالجوهر وذلك المعنى يوجب كونه
حاصلا في ذلك الحيز ثم انهم سموا ذلك الحصول بالكاينيه وسموا المعنى الموجب للكاينيه
بالكون وقالوا الكون عله للكاينيه قال الامام والقول بمعنى زايد على الحصول باطل لان
ذلك المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك
الحيز او لا فان صح فاما ان يقتضي حصوله في ذلك الحيز او لا يقتضي فان اقتضى فهو الاعتماد
ولا نزاع فيه وان لم يقتض لم يكن حصوله بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في غيره
الا بسبب منفصل ثم يعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك
الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا اليه لزم
الدور وهو محال **الفصل الثاني** في الحركه ولواحقها وفيه مسايل الاولى في ماهيه الحركه
قال قدماوهم الحركه خروج الشي في امر من الامور من القوه الى الفعل يسيرا يسيرا على التدريج
لا دفعه وتقريره ذلك ان الشي اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او بالقوه من كل الوجوه او بالفعل
من وجه وبالقوه من وجه اخر اما الاول فهو الله سبحانه وتعالى فانه منزه عن طبيعه الامكان
قال الامام وضرب من الملايكه واما الثاني فهو محال لانه في كونه بالقوه ليس بالقوه بل
بالفعل واما الثالث وهو الذي بالفعل من وجه وبالقوه من وجه اخر فانه لا يمتنع خروجه الى
الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعه واما ان يكون على التدريج والاول يسمى كونا لما
حدث وفسادا لما زال وبطل والثاني هو الحركه قال بعض الحكماء لا يمكن تعريف قولنا يسيرا
وقولنا على التدريج الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركه فيلزم الدور وكذلك قولنا
لا دفعه لا يمكن تعريفه الا بالدفعه المعرفه بالان المعرف بالزمان المعرف بالحركه فيلزم الدور
واجيب بان كون الزمان لا يعرف الا بالحركه مبني على ان الزمان مقدار الحركه وهو
باطل كما سبق تقريره وايضا فان تصور المده وتصور الماضي والحاضر والمستقبل تصورات بديهيه
غنيه عن التعريف بدليل انه حاصل لكل العقلاء ولمن لا يعلم شيا من مباحث الحكماء وقال
ارسطاطاليس الحركه كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه وهو قريب مما قاله قدماوهم وتقريره
ان الحركه امر ممكن الحصول للجسم والشي اذا كان ممكنا ثم انه صار موجودا فذلك الوجود
كمال له فالحركه اذن من الكمالات لكنها تفارق ساير الكمالات من حيث انه لا حقيقه لها الا التادي

الى الضر وما كان كذلك فله خاصتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون
هذا التادي بادنا اليه والثانيه ان ذلك التادي مادام باقيا فانه بقي منه شي بالقوه فان المتحرك
انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك فقد بقي من كونه متحركا امر بالقوه فثبت
ان هويه الحركه متعلقه بان يبقى منه شي بالقوه وبان لا يكون ما هو المطلوب من الحركه حاصلا
بالفعل واما ساير الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشي اذا كان مربعا بالقوه
ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعه من حيث هو هو لا يوجب ان يستعقب شيا اخر حتى يكون الحصول
باديا اليه وعند حصولها لا يبقى منها شي بالقوه واما انها كمال اول فان الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكان امرين احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الاخر
والثاني امكان التوجه اليه فهذان امران اذا حصلا كانا كمالين لكن التوجه مقدم على الوصول
اليه والا لكان ذلك الوصول دفعه لا على التدريج فثبت ان هذا التوجه كمال اول للشي الذي هو بالقوه
لكن لا من كل وجه فان الحركه يكون كمالا للجسم لا من حيث انه جسم ولا من حيث انه انسان وانما هي كمال
له من الجهه التي هو باعتبارها كان بالقوه فالحركه كمال اول لما هو بالقوه من حيث هو بالقوه واعترض الامام
بان الجسم حال كونه متحركا ان لم يكن في مكان مع انه جسم متحيز فذلك محال وان كان في المكان فهل
هو في المكان الذي انتقل عنه او في مكان اخر فان كان الاول فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فحينئذ
لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان كان حاصلا في مكان اخر فيرجع حاصل القول الى انه عباره
عن حصولات متواليه في احيان متلاصقه كما هو مقتضى كلام المتكلمين وحينئذ لا يكون الحركه كمالا
اولا يتبعه كمال ثان بل هو عين ذلك الذي سميتموه بالكمال الثاني ولا يبقى لهذا الذي سميتموه بالكمال
الاول معقول ومحصول البته وفيما قاله نظر بل هو ليس بشي وقوله لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان
بعد ان كان حاصلا في مكان اخر باطل بل معنى كونه متحركا انه خارج ومنتقل عن المكان الاول ويلزم ذلك
حصوله في مكان اخر ولزوم حصوله في مكان اخر لخروجه وانتقاله عن المكان الاول لا يقتضي ان
يكون هو هو حتى يكون الحركه عباره عن حصولات متواليه في احيان متلاصقه بل هي عباره عن انتقالات
متواليه تلزمها حصولات متواليه **المسله الثانيه** في انواع الحركه واعلم ان الحركه قد تكون
في الاين وقد يكون في الكيف وقد يكون في الوضع وقد يكون في الكم النوع الاول الحركه في الاين هي انتقال
من الحيز الاول الى الحيز الثاني وقال الامام هي حصولات متعاقبه في احيان متلاصقه ورد بان حصول الجسم
في الحيز الثاني نهايه للحركه ومقطعها ونهايه الشي غيره واما الحركه انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني

الامام

وايضا

وايضا لو كانت الحركه عباره عن هذه الحصولات المتعاقبه فكل واحد منها لا يقبل القسمه ولو
كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم مركبا من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمه وذلك يوجب
القول بالجوهر الفرد وقد يلتزم الامام هذا النوع الثاني الحركه في الكم وهي خروجه من كم الى
كم وتسمى حركه نموا وتخلخل ان كان الى زياده وحركه ذبول او تكاثف ان كان الى نقصان وطريق
الحصر ان الكم يقبل الزياده والنقصان فزيادته اما ان يكون بسبب انضمام شي من الخارج اليه وهو
حركه النمو او لا بهذا السبب ولا لحدوث شي من الفرج داخله وهو حركه التخلخل ونقصانه اما ان يكون
لسبب انفصال شي عنه وهو الذبول او لا بهذا السبب ولا لحدوث شي من الاكثار في باطنه وهو
التكاثف وانكر المتكلمون التخلخل والتكاثف واحتج متاخروا الفلاسفه على صحه مذهبهم فيهما
بوجهين احدهما انه ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك المحل من حيث هو هو لا مقدار له ولا حجميه واذا
كان كذلك كانت نسبه ذلك المحل الى جميع المقادير على السويه فلما يقبل القدر الكبير وجب ان يكون هو
بعينه قابلا للقدر الصغير وبالعكس واجيب بمنع ان المقدار حال في المحل ودلايلكم على ذلك قد سبق
ابطالها سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر صحه مطلوبكم وذلك لان مقدار الفلك المعين حال في
هيولى لا مقدار لها في حد ذاتها مع ان تواردت المقادير المختلفه على الفلك ممتنع فكذا هاهنا الوجه الثاني
قالوا الماء اذا سخن في الانيه المسدوده الراس فانها تنشق وما ذاك الا ان مقدار الماء الذي كان
في داخل الانيه ازداد فانشقت الانيه وللمتكلم ان يقول لا نسلم ان السبب ما ذكرتم ولم لا
يجوز ان يكون السبب فيه شيا اخر مجهولا عندنا وعندكم او نقول لم لا يجوز ان يكون اجزاء الناريه
والهوايه نفذت في جرم الماء فازداد جرم الماء لهذا السبب فلهذا المعنى انشقت الانيه او نقول
لم لا يجوز ان يكون الاجزاء المائيه لما سخنت تصاعدت وذهب كل جزء منها الى جانب اخر فلما قوي هذا
المعنى عرض انشقاق الانيه ثم يستدل على فساد مذهبهم بوجوه احدها انا بينا انه يمتنع ان يكون
للمقدار حالا في محل بل هو جوهر قايم بنفسه فزواله يكون فنا لذلك الجسم المخصوص الثاني ان الانيه
اذا كانت ضيقه الراس ثم مصصناها وبالغنا في المص فانها ربما انكسرت الى داخل ومذهبكم انها
انما انكسرت لان بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء الى ان صار بحيث لو خرجت البقيه لزم الخلا ولو
كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكنا لوجب ان لا تنكسر القاروره البته لانا اذا مصصنا
بعض ما كان فيها من الهواء فالقدر الباقي ينبسط ويصير داخل القاروره بذلك المنبسط مملوا فاذا مصصنا
مره اخرى بعض ذلك المنبسط صارت البقيه منبسطه مره اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلا البته

فوجب ان لا تنكسر القارورة البتة الثالث ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة لما
كانت على السوية كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متساويا والممكن المتساوي لا
يكون دائما ولا اكثريا فيلزم ان يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم ولا اكثري والواقع
خلافه **تنبيه** قد عرف انهم انما قالوا بالتخلخل والتكاثف ليتنفعوا به في امتناع الخلاء
وانهم انما منعوا الخلاء ليتنفعوا به انه ليس وراء العالم شي فعليهم اثم الاريسين النوع الثالث
الحركة في الكيف وهي الخروج من كيف الى كيف تسمى استحالة كالاسوداد والابيضاض لا كالسواد
والبياض فانه من مقولة الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركة ومثاله ايضا ان ياخذ الحصرم
من الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا الى ان تحصل الحلاوة الكاملة قال الامام هذا وان كان كما قالوه
في ظاهر الامر الا انه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة في انات متعاقبة كل واحد منها هو في نفسه
لا يقبل الاشد والاضعف وبرهانه ان الضوء اذا ازداد فان لم يحصل عند الازدياد شي فهو عند
الازدياد كما هو قبل الازدياد وهذا خلف وان حصل امر زائد فهذا الذي حصل الان ان كان
هو الذي كان حاصلا قبل ذلك لزم ان يصدق على الشي الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان
حاصلا قبل ذلك وهذا محال وان كان هذا الذي حدث الان شيا مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك
فهذا الذي حدث الان له ماهية مخصوصة والذي كان حاصلا قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصة
فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا فثبت ان هذا الذي يظن به في الظاهر انه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا
معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في انات متعاقبة ثم قال وذلك ايضا يوجب القول
بالجوهر الفرد واعلم ان ما قاله من ان الحركة في الكيف لا حقيقة لها وان معناها يرجع الى كيفيات
متعاقبة نظر بل هو باطل فانا نقطع بان انسلاخ الاخضر عن الخضرة وتكيفه بالصفرة او بالحمرة غير الصفرة
وغير الحمرة وان انسلاخه عن الكيف الاول غير التكيف الثاني وان كانت هذه الامور متلازمة
النوع الرابع الحركة الوضعية هي الخروج من وضع الى وضع والجسم في مكانه الواحد مثل الاستدارة
على نفسه فان الوضع كما سبق عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه الحاصلة فيه
من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنه فاذا استدار تبدلت النسبة
الحاصلة بين الاجزاء وبين الامور الخارجة وان كانت النسبة الحاصلة بين كل جزء وبين بقية
الاجزاء باقية فيتبدل الوضع لانه لا معنى له الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع ما بين النسبتين
تنبيه كل يعرد دفعة فانه لا يسمى حركة بل كونا لما حدث وفسادا لما عدم **المسألة**

الثالثة ذهب ابن سينا في عيون الحكمة الى ان كل حركة تصدر عن محرك في متحرك فهي بالقياس
الى ما فيه تحرك وبالقياس الى ما عنه تحريك وبالقياس الى نفسها حركة وافسد ذلك في الشفاء
واستدل الامام على افساده بان التحريك موثرية الفاعل في وجود الحركة فهي الاثر والموثرية
مغايرة لنفس الاثر لوجوه الاول ان الموثرية صفة للموثر والاثر قد لا يكون صفة للموثر الثاني
انه يصح ان يعقل ذات الاثر مع الشك في ان ذلك الموثر هل اثر فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك
الثالث ان موثرية الشي في الشي نسبة مخصوصة بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبة بين
الشيين مغايرة لهما الرابع ان الموثرية في السواد والموثرية في البياض والموثرية في الجوهر متساوية
في كون الكل موثرية وخصوص كون الاثر سوادا وبياضا وجوهرا غير مشترك فالموثرية مغايرة للاثر
فالحركة غير التحريك وبهذا الدليل يظهر ايضا ان الحركة غير التحرك ثم قال وهذه المسالة صعبة
وحاصلها يرجع الى كون الموثر موثرا في الاثر وكون القابل قابلا للاثر هو نفس ذلك الاثر ام لا فان
كان نفسه فالخلق هو التاثير وهو الاثر والكسر هو الانكسار والقتل التاثير والاثر والا كل التاثير
والاثر وعلى هذا فمعنى قيام المفعول المطلق بالفاعل هو وجوده به لا اتصاف الفاعل به فالفعل موجود
بالفاعل واقع على المفعول به وفي المفعول فيه وان لم يكن اياه فالخالق التاثير وهو قايم بالفاعل او
نسبة بين القدرة وبين الاثر والاثر غيرهما وكذلك الكسر قايم بالكاسر والانكسار قايم بالمنكسر
وكذلك القول في القتل والاكل وغيرهما من الافعال المتعدية فقيام المفعول المطلق بالفاعل على هذا
هو اتصافه به ويلزم من هذا قيام التغيير بالفاعل لان التاثير القايم بالفاعل تغيير في متغير وذهب
ابو علي وابو هاشم الى ان المتحركية غير الحركة وان الحركة معنى يوجب المتحركية ولم يثبت ابو الحسين
الا المتحركية **المسالة الرابعة** كل حركة فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك لانه جسم او لا
لانه جسم فان تحرك لانه جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا وليس فليس فاذن كل حركة يحب عن سبب
اخر وذلك السبب اما موجود في نفس الجسم او خارج عنه وهذا هو التحريك القسري والاول
اما ان يحرك بارادة او لا فان حرك بارادة على نهج واحد فهو النفس الفلكية وسياتي وعلى مناهج
مختلفة هو النفس الحيوانية وان حرك لا بارادة على نهج واحد فهو الطبيعة وعلى مناهج هو النفس
النباتية وقد سبقت الثلاثة وتسمية النباتية بالطبيعة اولى من تسميتها بالنفس ولا مشاحة
في الاصطلاح والقسري اما بطبع القاسر او ارادته فالحركة اما طبيعية او ارادية **المسالة**
الخامسة الحركة غير المحرك وغير المتحرك سواء كانت هي التحريك والتحرك او لم يكن خلافا

جماعة منهم الاصم زعموا ان الفعل هو الفاعل بنا على ان الاعراض ليست لها حقيقة والدليل على فساد
قولهم انه لو كان الفعل هو الفاعل لوجب ان كل من عرف الذات عرف انها فعل هي به فاعله ولوجب
ان يبطل الذات ببطلان الفعل وارتفاعه وهما معلوما الفساد بالبديهة **المسئلة السادسة**
اتفق الناس الا الاشاعرة على ان كل محرك بالاختيار فانه لن يفعل الا لطلب شي ان يكون هو اولى
واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل لان الترجيح من غير مرجح محال وكذلك
الطبيعة لا تحرك الا الى شي محدود والا لم يكن بان يتحرك نحو كيفية اولى بان لا يتحرك او بان يتحرك
نحو كيفية اخرى فاذن كل حركة فهي نحو غاية فان قيل يشكل ما قلتم بحركة العابث فان فعله حركة
اختيارية وليس له فيه غاية وغرض اجيب بالمنع فان العابث يتخيل غرضا للعبث هو اراحة او غيرها
فيشتاق اليه من حيث التخيل حتى ان النايم ينزعج في نومه لفزع او لرغبة فيما يرى في نومه فحركة
العابث لغاية بالتخيل لا بالحقيقة والظن **تنبيه** العرض قد يكون كليا وقد يكون جزئيا فالمعنى
الحسي الى مثله يتوجه الارادة الحسية وقد يحوج الى ارادات جزئية كالمشي الى موضع معين فانه
يحوج الى ارادات خطوات والمعنى العقلي الى مثله يتوجه الارادة العقلية وقد يحوج الى ارادات
جزئية فانا ربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعله ثم اتبعناه قضاء جزئيا يبعث
منه شوق وارادة متعينين ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير
هي مرادة لاجل المراد الاول **الفصل الثالث** في حركة الفلك وفيه مسايل **الاولى** قالوا حركة
الفلك مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وحركة الفلك دايمة لانها علة لحصول
الزمان الدايم كما سبق وسياتي الجواب عن هذه وما بعدها في اخر الفصل كما سبق **المسئلة الثانية**
ولا يجوز ان يكون مركبة من حركتين مستقيمتين لان كل حركتين مستقيمتين لا بد ان يتخلل بينهما
سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في
ان والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون بميل اخر وحدوث هذا الميل في ان اخر لاستحالة الميل الى الشي
مع الميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تتالي الانات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا **المسئلة
الثالثة** قالوا المحرك للفلك على الاستدارة ليست حركة طبيعية لانه يقصد كل نقطة ويفارقها
ويستحيل ان يكون الشي مرغوبا فيه وعنه لطبيعة واحدة ولا قسرية لان القسر على خلاف الطبع فهي
نفسانية غير قسرية قالوا وليست لداع شهواني او غضبي لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات
دايمة باقية على نظام واحد فهي ارادية وذلك من جهة ان الفلك ارادة وشوقا الى التشبه بالعقليات

المفارقة للمادة والغرض من هذه الحركة هو التشبه المذكور **المسئلة الرابعة** قالوا ويجب
ان يكون القوة المحركة للفلك غير متناهية لاستحالة كون المتناهي علة لغير المتناهي والقوى الجسمانية كل
واحد منها متناهية لانها تنقسم بانقسام محلها لما سبق في النفس الناطقة فلو فرضناها غير متناهية
لكانت قوة كل جزء اما ان يقوى على ما يقوى عليه الكل وهو محال والا لزم ان يكون الكل
مساويا للجزء وهو محال او على اقل مما يقوى عليه الكل فكان على متناه فالمجموع يكون على متناه
لان الكل ضعف الجزء وضعف المتناهي متناه واجيب بعد تسليم ان القوة الجسمانية منقسمة
بان قوة كل جزء يقوى على ما يقوى عليه الكل وليس بمحال لجواز ان يحصل التفاوت ونظيره يكون
فعل الجزء ابطا وكون فعل الكل اسرع مع كون كل واحد منها باقيا ولم قلتم ان عدم المساواة لا يحصل
الا اذا كان فعل الجزء منقطعا قالوا ولا يجوز ان يحرك جسم جسما زمانا غير متناه ولا ان يحرك جسما
زمانا غير متناه بقوة متناهية لما سبق فالمحرك اذن ليس بجسم ولا جسماني **المسئلة الخامسة**
قالوا ولكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاص به يشتاق الى التشبه به ولا يجوز
ان يكون شوق الجميع الى شي واحد من جنس واحد والا لتشابهت حركاتها نعم الكل مشتركون في
الشوق الاول **المسئلة السادسة** قالوا وليست هذه الحركات المجردة هي المبادي
القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا
تكون للمجردات بل لقوى جسمانية فايضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا على
ابداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور من مذهبهم انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة كما انها
عارية عن الشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها **تنبيه**
مسايل هذا الفصل كلها الا الثانية مبنية على ان الزمان مقدار الحركة وعلى ان الابعاد متناهية
وقد سبق فسادهما وعلى ان الدورية ارادية وفيه نظر لجواز ان يكون قسرية ومقتضى طبع المحرك
وضع خاص كلما وصل اليه اخرج عنه قسرا كما في الذهب المذوب **تنبيه** كل جسم فانه
لا يخلوا في طبيعته من مبدا حركة فان كان قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدا حركة
مستقيمة وان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه ففيه مبدا حركة وضعية مستديرة فكل جسم
ففيه مبدا حركة اما مستقيمة واما مستديرة دستيسة قالوا البسيط الذي في طباعه
ميل مستقيم يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستدير لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها وصرفا
عنه فاذن الجسم الطبيعي اما مخصوص بمبدا حركة مستقيمة او مخصوص بمبدا حركة مستديرة ٥

السابعة قالوا وكل حركة مستقيمة فهي متحددة بالمتحرك بالحركة المستديرة تتحدد
القرب منه بمحيطه والبعيد عنه بمركزه وهذا مبني على ان للجهات محددا وعلى ان المحدد لا يكون
الا جسما واحدا ولا برهان لهم به **تفريع** قالوا فكل حركة مستقيمة فاما الى المركز والوسط
واما عن المركز الى المستدير واما المستديرة فهي حول المركز فكل حركة بسيطة فاما على الوسط
او من الوسط الصاعدة او الى الوسط الهابطة والتي على الوسط لا تنسب الى الخفة ولا الى الثقل كان
ارسطوا يقول الفلك لا يتحرك الى الوسط ولا عن الوسط وكل ما هو كذلك فهو لا ثقيل ولا خفيف
والتي من الوسط فتنسب الى الخفة والتي الى الوسط فينسب الى الثقل وكل واحد من الخفيف والثقيل
اما غاية واما دون غاية فالثقيل المطلق بالغاية هو الذي الى حاق الوسط وهو الارض ويمكنه الماء
والخفيف المطلق هو الذي الى حاق المحيط وهو النار ويليه الهواء **تنبيه** وانت تعلم ان الارض
ترسب في الماء كما يرسب الماء في الهواء فهما ثقيلان لكن الارض اثقل والهواء اذا حصل في الماء طفى
وصعد فالهواء خفيف والنار لا ترسب في الهواء بل تطفوا الى فوق فالنار اخف من الهواء وقال
بعضهم هذه العناصر الاربعة كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق الى المركز فيعرض
لغيره ان يطفو عليه ومنهم من عكس الامر فقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق فيصل
الى المحيط فيعرض لغيره ان يبقى تحته ويبطل القولين انه لو كان طفو شي من ذلك او رسوبه لدفع وضغط
او جذب وبالجملة لقسر لكان الاعظم ابطا لان الجسم كلما كان اعظم كانت حركته القسرية ابطا
فيلزم ان كلما كان جسم الهواء او جسم النار اكبر كانت حركته الصاعدة ابطا وبالعكس في الماء والارض
لو كان الكل طالبا للمحيط لكان كلما كان جسمهما اكبر كان حركتهما الهابطة ابطا وليس كذلك
الفصل الرابع في السكون وهو عدمي وبذلك قال الفلاسفة لان الحركة وجود فلا حركة
عدم وهذا من المعلومات وذهب المتكلمون الى انه وجودي قالوا الا ترى الجسم الواحد يصير ساكنا
بعد ان كان متحركا وبالعكس وتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات يقتضي كون احدى هاتين الحالتين امرا
وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن
حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن حصول الجسم في الحيز بعد ان كان
في نفس ذلك الحيز فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية وانما الاختلاف بينهما في كون الحركة
مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشي مسبوقا بغيره وصف عرضي والاوصاف
العرضية لا تقدح في اتحاد تمام الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية

والحقيقة فاذا كان احدهما وصفا ثبوتيا كان الاخر ثبوتيا قطعا **واجيب** بان تبدل احدى
الحالتين بالاخرى لا يوجب كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا بدليل ان الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث
في الازل ثم انقلب ممكن الحدوث فيما لا يزال فقد تبدل الامتناع بالامكان مع ان الامتناع والامكان
ليسا ثبوتيين ولان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق ان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت المعين
لان ذلك جهل ثم اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله تعالى انه علم بحصوله في ذلك الوقت
المعين مع ان عندكم لم يتجدد امر لم يكن والا لكان محلا للحوادث ولان الجسم قبل حصول المعين فيه ما
كان محلا لذلك العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك مع انه لم يتجدد عندكم
شي في الجسم والا لكان كونه محلا لذلك العرض عرضا اخر ثم انه على هذا التقدير يصير محلا لذلك
العرض الاخر ويلزم التسلسل فقد تناقض كلامكم سلمنا ان صدق قولنا لم يكن ثم كان يقتضي
كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا لكن لا يلزم ان يكون الحالة الاخرى امرا ثبوتيا ولم لا يجوز ان يكون الحركة
امرا ثبوتيا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وقولكم الحركة
والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز ولا تفاوت بينهما الا في وصف عرضي ممنوع فان
الحركة ليست عبارة عن الحصول في الحيز الثاني لانها متى حصل الجسم في الحيز الثاني فقد انقطعت وانتهت
ونهاية الشي لا يكون نفس ذلك الشي بل الحركة عبارة عن كونه منتقلا من الحيز الاول الى الحيز الثاني
وذلك النقل متقدم على الحصول في الحيز الثاني والله اعلم **الباب الرابع** الجسم
قد يحيط به غيره بحيث ينتقل المحيط بانتقاله ويسمى ملكا وجدة وقد لا ينتقل بانتقاله وهو الاين
وهذا قد سبق واما الملك فكالتلبس فالملك والاين كالنوعين لشي واحد وهو كون الشي محاطا لغيره ولعل
هذا هو السبب في قول ابن سينا انه قد عسر علي فهم هذه المقولة **الباب الخامس**
الجسم في الظاهر اما ان يفعل وهو التاثير مثل ما يقال هذا يحرق هذا يقطع واما ان ينفعل وهو التاثر
مثل ما يقال هذا احترق هذا انقطع وفي الباب مسايل الاولى كون الشي موثرا في غيره متصور تصورا
بديهيا لانا ندرك به العقول نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت العظم والتقطيع والتكسير تاثير
مخصوص ولما كان هذا بديهيا كان مطلق التاثير اولى ان يكون بديهيا فان قيل الموثر اما ان يوثر في
الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لاستحالة ايجاد الموجود والثاني كذلك
لان حال العدم لا اثر فلا تاثير **اجيب** لم لا يجوز ان يقال تاثير الموثر في الموجود يحصل مع الوجود
لا قبله ولا بعده كتاثير الكسر في الانكسار وكحركة الاصبع في حركة الخاتم وقول السايل

هذا يقتضي ايجاد الموجود وهو محال جوابه ان ايجاد موجود كان موجودًا قبل ذلك الايجاد
محال فاما ايجاد موجود ما كان موجود قبل ذلك الايجاد وانما حصل بذلك الايجاد فلم قلتم انه محال
قالوا الموثريه اما عدمي وهو باطل لانه نقيض اللاموثريه والمقول على المعدوم او ثبوتي اما في
الخارج فيكون نفس الموثر او الاثر وهو باطل ايضا لما سبق في باب الحركه ولانها نسبه بينهما ولا نا
نتصورهما دونها قال الامام فانا نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم
ثم نشك في ان الموثر في وجود هذا العالم هو ذلك الواجب ام واجب اخر ام شي من معلومات واجب
الوجود والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذه الموثريه التي هي غير معلومه مغايره لذات الموثر ولذات
الاثر الذي هو معلوم قالوا التاثير ان كان في ماهيه الاثر لكن الماهيه لا ماهيه وان كان في الوجود
او في اتصافها به فكذلك والكل محال لا ستحاله خروج السواد عن كونه سوادًا واحتج عن
الجميع بانها تقسيمات تدفع ما علم وجوده بالضروره كوجودي في هذه الساعه وحدوث هذا الصوت
فان ما ذكر بعينه قايم فيه وفي امثاله بان يقال لو تجدد امر او حدث لكان المتجدد اما الماهيه
او الوجود او موصوفيه الماهيه بالوجود والكل محال فوجب ان لا يحصل التجدد اصلًا او يقال
لو حصل شي في هذه الساعه لكان حصوله في هذه الساعه اما ان يكون نفس ذاته او زايدًا على
ذاته والقسمان باطلان فبطل القول بالحصول في هذه الساعه **المسله الثانيه** على القول الحديد
بالتاثير اختلفوا هل يجوز قلب الجواهر حتى يجعل الانسان ذهبًا والرصاص او النحاس فضه فقال
قوم ان شيا من هذا لا يجوز ان يقدر الانسان عليه ولو جاز ذلك لجاز ان يقلب الطين انسانا وحيوانا
وقال قوم ذلك كله جايز ان يقدر عليه وقد يقدر على بعضه في هذا الوقت فانا نقلب الحصى زجاجا الا ما
قام الدليل على استحالته ووقوعه منا كالحيوه والقدره وقال اخرون بمثل ذلك ومنعوا من احداث اللون
والطعم والرايحه فانهم قالوا لا يجوز ذلك ولا ان نقدر على الحيوه والقدره غير انه قد يجوز ان يحال
للنحاس ويعمل حتى يصير ذهبا فيكون اللون الظاهر غير حادث بل يكون موجودًا ومغمورًا فيزول غامره
عند العلاج فيظهر وقال قوم بمثل قول هولاء الا انهم قالوا ليس يجوز ان يقلب الحجر لحما ودما وعظما
وقد يجوز ان نقلبه ذهبا وفضه **مسله** من نفى التولد يقولون ان ما يحدث من الاعراض
هو فعل غيرنا والذين يثبتونه يقولون هو فعلنا واعلم انه ليس يجوز قلب شي من الجواهر على اصل من قال
ان الجواهر في الاصل اجناس مختلفه وان كان احد منهم قد قال بذلك فقد ناقض وهولاء اذا سيلوا
عن الزجاج قالوا ان هذا ليس جوهرا وليس له اصل ولن يكون الا معمولا فلذلك جاز فيه ما استحال في غيره

المسله الثالثه واختلفوا ايضا فقال قوم من المعتزله وقوم من الاشاعره الموثريه
معنى غير التاثير تثبت للموثر منه اتصافه بالتاثير وسموا ذلك المعنى بالحال قالوا وهو امر زايد
على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انه موثر ولوجب ان من علم انها موثر علم الذات فقط
وقال اخرون بل الموثريه نفس التاثير للقطع بانه ليس الا التاثير والذات التي قام بها واما امر
زايد عليهما فلم يقم عليه دليل **فرع** على القول بالموثريه قال الاشعري والمعتزله يجوز ان تثبت
لذات والتاثير غير قايم بها فانهم اثبتوا الخالقيه لله عز وجل والخلق عندهم غير قايم به ومنع ذلك
غيرهم **المسله الرابعه** قال الامام ليس من شرط هذه النسبه ان يكون التاثير تاثيرا
متبدل الحال متغير النعت كما في التقطيع والتحريق بل سوا كان كذلك او كان تاثيرا باقيا مستمرا
كتاثير قدره الله تعالى في وجود العالم فانه من باب مقوله ان يفعل **المسله الخامسه** ذهب القاضي
ابو بكر من الاشاعره في احد قوليه الى ان الاعدام بالقدره جايز وهو قول ابي الحسين الخياط من
المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متاخري المعتزله ومن الناس من انكر ذلك وقال القدره صفه
موثره فتستدعي اثرا قطعا والعدم نفي محض فاسناده الى القدره محال **المسله السادسه**
شرط ان يفعل ان لا يكون المفعول دايم الوجود ازلا وابدا لان القصد الى ايجاد شي لم يزل موجودًا
محال خلافا للمتاخري الفلاسفه حيث قالوا يجوز ان يكون المفعول دايم الوجود قديما ازليا وهو
خبثه منهم توصلوا بها الى القول بقدم العالم وصحكوا بها على من لم يكن على نور من ربه ولم يجعل
الله له نورا فيعرف دسايس المنافقين ويفرق بينهم وبين المومنين ومن حججهم المعتمد عليها في ذلك
ان المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان
يكون المفتقر الى العدم السابق هو وجود الفعل لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك
العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف لذلك الوجود ومحال ان يكون المفتقر اليه تاثير الفاعل
لان تاثير الفاعل يجب ان يكون مقارنا للاثر ووجود الاثر منافي لعدمه والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا
يجب ان يكون منافيا والمنافي لا يكون شرطا فاذن لا الفعل في كونه موجودًا ولا الفاعل في كونه موثرا افتقر
الى العدم السابق واعلم ان العلم ببطلان هذه المغالطه لا يتوقف الا على فهمها ولكنا نتبرع بالجواب وهو منع
الملازمه فانه ليس المراد بكون الفعل او تاثير الفاعل مفتقر الى العدم ان العدم موثر فيه او شرط له حتى
يجب ان يكون مقارنا له بل المراد انه لا يكون الا بعد العدم وهذا كما قالوهم ان العدم من جمله المبادي اما
لمطلق الفعل او للحركه او التغير او الاستكمال واراد وا ان ذلك لا يكون الا بعد عدم شي معلوم انه

اذا كان المراد ذلك لم يجب ان يكون العدم مقارنا فانه اذا قيل ان الحركة لا يكون الاشيا بعد
شي كان الحادث موقوفا على وجود ما قبله وان لم يكن مقارنا له وايضا فان الشي المعدوم
اذا علم بعد وجوده كان هذا العدم للحادث مفتقرا الى ذلك الوجود السابق ولم يكن مقارنا
له وايضا فهذا الذي قالوه يلزمهم في كل حادث فان كل ما حدث فانما حدث بعد عدمه فحدوثه
يتوقف على عدمه السابق لوجوده مع ان ذلك العدم ليس مقارنا له فان طردوا حجتهم لزمهم
ان لا يحدث حادث اصلا وهو مكابرة وسياتي لهذه المسله زيادة بيان في حدوث الاجسام

الباب السادس

يستحيل تحقق الذات مجردا عن الصفات قالوا لان
الذات من حيث انها ذات ان كانت مستقلة بنفسها في التحقق غنية الصفات اي غير متوقفة
التحقق على الصفات لزم ان ينقلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات الجوهر
عرضا حالا في محل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم يكن الذات من حيث انها ذات مستقلة
الا مع الصفات فلا يتحقق بدون شي من الصفات وهو المطلوب

الباب السابع

الاجسام ممكنة الوجود وفاقا لاكثر الفرق وقال قوم ان هذا الشي المحسوس موجود لذاته
واجب لنفسه لنا انها محدثة لما سياتي وكل محدث فهو ممكن والا لكان واجبا
فلا يسبقه عدم او ممتنعا فلا يوجد ولانها لو كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب لذاته وهو
باطل بدليل التوحيد فان قيل القول بالامكان باطل لما ياتي في العلم الكلي رد بالمنع لما سياتي
وفي الباب مسايل الاولى القايلون بان الاجسام ممكنة افترقوا فقال اكثر ارباب الملك
وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس هي محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو واتباعه
الاجسام الفلكية قديمة بذواتها وبصفاتها المعينة لا بحركاتها فان كل واحدة من حركاتها
فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية واما الاجسام العنصرية فان
هيولاها قديمة واما صورها واعراضها فكل واحد منها مسبوق باخر لا الى بداية وذهب
اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس الى ان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ثم افترقوا
فرقتين فرقة قالت تلك الذوات كانت اجساما وهذه الفرقة منهم من قال اصل الاشياء هو التراب
وكون العناصر الثلاثة عنه بالتلطيف ومنهم من قال اصل الاشياء هو النار وكون العناصر الثلاثة
الباقية عنها بالتكثيف ومنهم من قال اصل الاشيا هو البخار وكون العنصرين اللطيفين عنه بالتلطيف
وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكثيف ومنهم من قال اصل الاشياء الماء ثم ان الماء تحرك فاوجبت

حركة سخونة متصاعدة على وجه الماء من تلك السخونة زبد فارتفع منه دخان فتكونت الارضون
من ذلك الزبد والسموات من ذلك الدخان ومنهم من قال اصل الاشيا اجزاء جسمانية
كرية صلبة ولما كانت اجزاء الخلا متشابهة لم يكن بقا كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين
من ذلك الخلا اولى من حصوله في حيز اخر فلا جرم وجب فيها ان يكون متحركة من الازل الى
الابد ثم اتفق لتلك الاجزاء ان تصادمت على شكل خاص فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعة
فتكونت السموات بهذا الطريق ثم انها لما استدارت كان باطنها مملوا من الاجسام عرض لما
كان في غاية القرب من السموات ان يسخن جدا وهو النار وعرض لما كان في غاية البعد من السموات
ان يتكاثف ويبرد جدا وهو الارض والذي كان قريبا من النار وهو الهواء والذي كان ابعد منها هو
الماء لان الهواء الطف واسخن من الماء ثم اختلطت هذه العناصر الاربعة بسبب حركات الاجرام
الفلكية فتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان وفرقة قالت تلك الذوات القديمة
ما كانت اجساما ثم هولاء ثلاث طوايف الطايفة الاولى قالت الاجسام مركبة من الهيولى والصورة
وقد سبق بطلانه الطايفة الثانية قالوا العالم تولد من امتزاج النور والظلمة واما الانوار
والظلمات فانها قديمة وهذا قول الثنوية الطايفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام الوحدات
وذلك لان الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة كانت مجرد وحدات واذا صارت
الوحدة مشارا اليها صارت نقطة فاذا تركبت نقطتان صار خطا فاذا تركب خطان صار سطحا
فاذا تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قديمة بذواتها وهذا القول
لا يكاد يعقل فان النقطة والخط وما تالف منهما اعراض او اعدام كما سبق والاجسام الطبيعية
جواهر وزعم جمع عظيم من القدماء ان الاستقصات الاول اجزاء قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة
الانفكاكية وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى بالهبات وزعموا ان هذه العناصر الاربعة انما تولدت
عنها ثم اختلفوا فزعم بعضهم ان تلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالاجزاء التي يكون شكلها شكل
المخروط يكون نفاذه براسها الحاد فيتولد من اجتماعها النار والاجزاء التي يكون شكلها شكل
المكعب يكون غليظة ويتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكالا اخرى للماء والهواء والافلاك ك
ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء اذا اختلط بها خلا كثير كانت تلك الاجزاء الطيفة مضطربة خفيفة
ويكون لاجل لطافتها نفاذة في الغير فيصير حارة لانه لا معنى الحرارة الا التفريق فيتولد عنها النار فان
كان الخلا المختلط بها اقل فيتولد عنها الهوا ثم لا يزال تنتقص هذه الاحوال الى ان يقل اختلاط الخلا بها

جدا فيتولد عنها جسم كثير الاجزاء جدا فيكون ثقيلا لانكثار اجزايه ويكون ظلمانيا لاجل ان الخلا لا
يتخللها ويكون باردا لاجل انها لا تقوى على الغوص والنفوذ وقد ذكرت اقاويل اخرى في صفات
تلك الهيات سوى هذين القولين تركها هنا لان الاستقصا في نقلها لا يليق بهذا الكتاب
وللمتكلمين في اثبات حدوث الاجسام ثلاث طرق احدها ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاولى فلانها لا تخلو عن حركة او سكون او اجتماع
او افتراق او كون اول ليس بحركة ولا سكون والكل حادث لانها تنعدم والقديم لا ينعدم
لانه اما ان يكون واجبا لنفسه او معلولا لما يكون واجبا لذاته لاستحالة كون القديم معلولا للحادث
وعلى التقديرين يلزم امتناع العدم عليه ولان حقيقة الحركة انتقال من حال الى حال والانتقال
من حالة الى حالة لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحال المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث انها
تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير والموجود في الازل ينافي المسبوقية بالغير لان حقيقة الازل
تنافي المسبوقية بالغير واما الكبرى فلاستحالة سبق الاجسام عليها لما في السبق من الخلو وما لا يسبق
الحادث فهو حادث ضرورة **الطريق الثاني** في حدوث الاجسام هي انها متناهية في المقدار لما
سبق وكل ما كان كذلك فهو محدث لان كل ما كان متناهيا في المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده
ازيد من ذلك المقدار بذره وانقص منه بذره والعلم بذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلاثة
اعني حصول ذلك المقدار وحصول الازيد منه وحصول الانقص استحال رجحان ذلك القدر
على ما هو ازيد منه او انقص منه الا بتخصيص مخصص وايجاد قادر لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن
على الاخر من غير مرجح وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة
القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشي لا يتحقق الا عند عدمه او حال حدوثه فاذن كل جسم
محدث **الطريق الثالث** هو ان كل ما سوى الله عز وجل فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فانه محدث فما سوى الله تعالى فهو محدث اما الاولى فلانا لو فرضنا واجبين لذاتيهما لتشاركا
في الوجوب الذاتي وتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد منهما مركبا من
الوجوب الذاتي الذي حصلت به المشاركة ومن التعين الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب
فانه مفتقر في ماهيته وفي تحققه الى كل واحد من مفرداته وكل واحد من مفرداته مغاير له لان
الكل مغاير لكل واحد من اجزايه فاذن كل مركب فانه مفتقر في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه
الى غيره فهو ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته فاذن لو فرضنا موجودين واجبي الوجود

لكان

لكان كل واحد منهما ممكنا لذاته والتالي باطل فرض موجودين بهذه الصفة محال فثبت
ان ما سوى الواجب الواحد يجب ان يكون ممكنا لذاته واما المقدمة الثانية فلان كل ما كان
ممكنا فانه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه الى موثر وكل ما كان مفتقرا في وجوده الى الموثر
فانه يجب ان يكون محدثا بيان الاولى ان الممكن ما يكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البدل
وكل ما كان كذلك امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لمرجح واما الثانية فلان الافتقار
الى الموثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال
البقاء او حال الحدوث لا جايز ان يحصل حال البقا والا لزم ان يكون الشي حال بقايه مفتقرا الى
موجد يوجده والى مكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال
في بداية العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى الموثر اما حاصلا حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده الى الموثر فانه يكون محدثا فثبت ان ما
سوى الواجب الواحد ممكن لذاته وان كل ما كان ممكنا لذاته فهو مفتقر في وجوده الى
الموثر وان كل ما كان مفتقرا الى الموثر فهو محدث فيلزم ان ما سوى الواحد محدث واعلم ان
علماء المسلمين ممن ذم علم الكلام عابوا هذه الطرق على المتكلمين لتوقفها على مقدمات مظلمة
والبراهين يجب ان يكون مقدماتها جلية اما طريقة الحوادث فانها متوقفة على ان السكون
امر ثبوتي وان ما ثبت قدمه استحال عدمه وعلى ان كل سكون فانه يمكن زواله وعلى امتناع
حوادث لا اول لها والجميع مظلم اما السكون فانه يحتمل ان يكون عدميا كما زعمت الفلاسفة من
انه عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وبهذا التقدير لا يصح قولنا لو كان السكون ازليا
لما جاز زواله لان زوال العدم الازلي جايز بالاتفاق اذ لو لم يجز زوال العدم الازلي لبطل القول
بحدوث العالم بان يقال لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه لما زال بسبب
طريان الوجود واذ وجد العالم علمنا ان عدمه ما كان ازليا واذا لم يكن عدمه ازليا كان وجوده
ازليا وكان العالم قديما فثبت انه لا يمكننا ان نقول كل ما كان ازليا مطلقا امتنع زواله
بل يجب تخصيص هذه الدعوى فنقول كل ما كان موجودا في الازل امتنع زواله واذا كان كذلك
افتقرنا الى بيان كون السكون ثبوتيا حتى يستقيم الكلام ولكن بيان كون السكون ثبوتيا
اما عسر او غير جلي وكذلك ما ثبت قدمه استحال عدمه ليس بجلي فان للقايل ان يقول لم
سلمتم ان العدم الازلي جايز الزوال ولا يمتنع ايضا ان يكون تاثير العلة في معلولها موقوفا على شرط

عدمي ازلي وحينئذ فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته علة لوجود ذلك الازلي الا ان تاثيره
في ايجاده كان موقوفا على شرط عدمي ازلي ثم ان ذلك الشرط العدمي الازلي زال ولما زال شرط
التاثير لا جرم زال الاثر وحينئذ لا يلزم من كون السكون ثبوتيا ازليا امتناع زواله قال
الامام وهذا سوال قوي ثم قال وقولكم الازلي لا يزول منقوض بامور احدها انه تعالى كان
عالما في الازل بان العالم سيوجد فاذا وجد لم يبق علمه بان العالم سيوجد والا لكان ذلك جهلا
فاذن علمه بان العالم سيوجد امر ازلي مع انه قد زال وثانيها انه تعالى كان موصوفا في الازل
بانه يصح منه ايجاد العالم ابتدا فاذا وجد لم يبق تلك الصحة والا لكان ذلك ايجاد الموجود
وانه محال فتلك الصحة حكم ازلي وقد زال وثالثها ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم
فذلك الحكم المرفوع ان كان حادثا كانت ذات الله تعالى محلا للحوادث وان كان قديما كان
ارتفاعه زوالا للازلي واما ان كل سكون فانه يمكن زواله فليس بجلي ايضا لانا وان شاهدنا
بعض الاجسام متحركا بعد ان ساكنا لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام مختصا باحياز معينة على
سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم لكم
اثبات ان كل جسم محدث واما امتناع حوادث لا اول لها فقد خالف فيه خلق كثير فمن
اين يكون جليا واما طريقة الاختصاص فانها موقوفة على ان الجايز لا يتخصص الا بمخصص خارج
عن محله ولكن لقايل ان يقول ليس ذلك بشرط فانه يجوز ان يكون المخصص لاحد الجايزين هو الحقيقة
التي قام بها ذلك الجايز كما ان المخصص للمعدن بخواصه دون ساير الاجسام والمخصص للنبات بخواصه
والمخصص للحيوان بخواصه هو حقايقها وبالجملة فليست خالية عن ظلمة واما طريقة التركيب فانها
موقوفة على ان التعين امر ثبوتي وهو ممنوع وان كل مركب ممكن وهو ليس بجلي لما ياتي في العلم الكلي
بل هو دسيسة للزنادقة فان القايلين بذلك وهم متاخروا الفلاسفة يوقعون التركيب على
خمسة انواع احدها تركب الوجود من الماهية والوجود وثانيها تركب الحقيقة من الامور العامة
والخاصة كالوجود العام والوجوب الخاص وثالثها تركب الذات الموصوفة من الذات والصفات
ورابعها تركب الذات القايمة بنفسها المباينة لغيرها المشار اليها من الجواهر المفردة التي يقال
ان تلك الذات مركبة منها وخامسها تركبها من المادة والصورة التي يقال انها مركبة منها ووجه كونه
دسيسة ان مقصودهم التوصل بذلك الى نفي صفات واجب الوجود معتقدين انهم موحدين لذاته
فقالوا هو منزه عن التركيب لافتقار المركب الى جزئه او الى صفته وهم يكفرون بذلك لنفيهم الصفات

التي

التي اثبتها لنفسه وعلم بالضرورة ثبوتها له ولما يلزمهم من نفي واجب الوجود بالكلية فانه يمتنع وجود
موجود قايم بنفسه سوا كان واجبا او ممكنا بدون شي من هذه المعاني التي سموها تركيبا والعلم
بذلك بديهي واذ قد علمت حال هذه الطرق فاعلم ان النور المبين والحبل المتين الذي جا به القران وورد
به الاخبار ان الاجسام مفعولة بالاختيار فان القصد الى ايجاد الدايم الوجود محال بوجوه منها
ما سبق وايضا العالم او شي منه اما ان لا يكون عن فاعل او يكون فاعله موجبا بالذات او قادرا
مختارا يقارنه مراده او قادرا مختارا يتاخر عنه مراده والاول باطل لما سياتي في اثبات العلم
بالصانع والثاني والثالث كذلك لما سياتي في اثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار فتعين الرابع
وهو ان يكون الفاعل مختارا يتاخر عنه مراده فلا يكون شي من العالم قديما بل يكون حادثا لوجوب
تاخره عن فاعله والقديم لا يتاخر لانه دايم الوجود واحتج من قال بدوام وجود الاجسام بوجوه
منها ما سبق في قوله ان يفعل بانها ان الفعل ممكن الوجود في الازل لوجوه احدها انه لو
لم يكن كذلك لكان ممتنعا ثم صار ممكنا فكان الممتنع لذاته قد انقلب ممكنا لذاته وهذا
يرفع الوثوق بالقضايا العقلية وثانيها انه ممكن فيما لا يزال فان كان امكانه لذاته او لعلة دايمة
لزم دوام الامكان وان كان لعلة حادثة كان باطلا لان الكلام في امكان تلك العلة
كالكلام في امكان حدوث غيرها فيلزم دوام امكان الفعل وثالثها ان امتناع الفعل ان
امتناع الفعل ان كان لذاته او لسبب واجب لذاته لزم دوام الامتناع وهو باطل بالحس والضرورة
واجماع العقلا لوجود الممكنات وان كان لسبب غير واجب امتنع كونه قديما فان ما وجب قدمه
امتنع عدمه ثم الكلام في امتناعه كالكلام في الاول وكونه ممتنعا في الازل لعلة حادثة ظاهر
البطلان فان القديم لا يكون لعلة حادثة فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات
في الازل ولا يمكن ان يقال المؤثر ما كان يمكن ان يؤثر فيه ثم صار يمكن فان القول في امتناع
التاثير وامكانه كالقول في امتناع وجود الاثر وامكانه قالوا فثبت ان استناد الممكنات الى
المؤثر لا يقتضي تقدم العدم عليها قال الامام وعلى هذه الطريقة اشكال لانا نقول الحادث اذا
اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه يختص
بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذن امكانه ثابت دايما ثم لم يلزم من دوام
امكانه خروجه عن الحدوث لانا لما اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته
بالعدم جزءا ذاتيا له والجزء الذاتي لا يرتفع واذا لم يلزم من امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث

خروجه عن كونه حادثا فقد بطلت هذه الحجه قال ابن تيميه وهذا الشك هو المعارضه التي
اعتمد عليها في كتبه الكلاميه كالاربعين واعتمد عليها الامدي في دقايق الحقايق وغيره ثم قال
وهي باطله ولكن الجواب عن هذه الحجه انها لا تقتضي امكان قدم شي بعينه قلت وهذا الرجل اعني
ابن تيميه كان قد ظهر في اوايل المايه الثامنه وزعم انه مظهر للسنه ناصر لاهلها مخيف للبدعه قامع
لاهلها ولعمري انه كان كذلك ولكنه كان لا يخلو عن تحامل على ساير الطوايف حتى على كثير من
اصحاب الامام احمد بن حنبل ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربي وكان اكثر تحامله رحمه الله على
الاشاعره كالغزالي واتباعه ومشايخه فكان يقصد الرد عليهم في جميع ما احدثوه من الادله وان
كانت حقا في نفسه كما سيظهر لك وكان ذلك من اسباب تنفير القلوب عنه لتوهمها انه متعصب
او جاهل وكان من ادلتهم التي بنوا عليها مذهبهم في كون الباري سبحانه وتعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات امتناع حوادث لا اول لها فقصد هذا الرجل رد ذلك عليهم باثبات حوادث لا اول لها
فلزمه ما لزم القايلين بذلك كابن سينا واتباعه من القول بقدم العالم فمنع ذلك وقصد ان يسد منعه
فكان مثله اذ ذاك كمثل صيد وقع في شبكه كلما تحرك ليخلص ازداد تشكلا وذكر اشيا ان
شيت قلت جميعها هذيان وان شيت قلت حاصلها امران احدهما ان اللازم لحوادث لا اول لها انما هو
قدم النوع وقال لا يلزم من قدم نوع الحوادث قدم شي من افراده والثاني انه شبه النوع بالجمله المركبه
من اجزا في انه لا يلزم من الحكم عليها بشي الحكم على شي من اجزايها بذلك الشي كالانسان والبيت
والشجره فانه ليس شي من الاجزا بيتا ولا انسانا ولا شجره وكالطويل والعريض وهذا التشبيه تخبيط
فان النوع كلي والجمله كل واين الكل من الكلي ومعلوم ان الكلي لا وجود له الا في جزي فمن كان قديما لزم
من قدمه قدم واحد ما من جزئياته وقصد بذلك كله ان يميز بين مذهبه وبين مذهب ابن سينا واتباعه
الذي هو القول بقدم العقل الفعال وانت وكل من يستحق ان تخاطب تعلم انه ان اراد ان ذلك النوع
قديم في حال تجرده عن جميع الحوادث فهو قول بوجود الكلي في الخارج من حيث هو كلي وهو محال
لا يقول به عاقل كما صرح به هو في غير موضع وان اراد ان ذلك النوع قديم في فرد غير معين في افراده
فلا فرق بين مذهبه وبين مذهب ابن سينا الا في تعيين ذلك القديم وعدم تعيينه فان ابن سينا عينه
في العقل الفعال وهو لم يعينه فان كان الكفر لازما لابن سينا في هذه المسله فظاهر انه يلزم هذا الرجل
ايضا لان احدا لم يكفر ابن سينا بتعيينه قديما غير الله عز وجل وانما كفروه باعتقاده قديما غير الله
وان كان هذا الرجل لا يكفر باعتقاده قديما غير الله فلا يكفر ابن سينا باعتقاده قديما معينا غير الله

هذا مع

هذا مع ان حوادث لا اول لها مستحيل عقلا فانه يقال ان لم يحصل في الازل شي من هذه الحركات
والحوادث وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بدايه واول وهو المطلوب وان حصل
في الازل شي من هذه الحركات والحوادث فتلك الحركه الحاصله في الازل ان لم تكن مسبوقه
بغيرها كانت تلك الحركه اول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبوقه بغيرها لزم ان يكون
الازلي مسبوقا بغيره وهو محال والمقصود بيان ان جواب هذا الرجل مبني على هذا الاعتقاد ولبسط
جوابه انكم ايها الفلاسفه ان اردتم بالفعل فعل شي معين فلا نسلم وجوب امكانه في الازل لجواز
ان يكون مشروطا بشرط ينافي ازليته كما يعلم ذلك في كثير من الحوادث فان ما هو مخلوق من ماده
تمتنع قبل وجود الماده وان اردتم به فعل نوع الاشيا فمسلم ولكن لا يلزم منه امكان قدم شي بعينه
كما تدعونه في العقل الفعال انتهى واعلم ان الجواب الحق عن شبهه الفلاسفه بعد تسليم ان
العالم ممكن في الازل هو القول بالموجب وهو تسليم حجتهم مع بقا النزاع فانه لا يلزم من كونه
ممكنا في الازل وجوده في الازل الا اذا كان الفاعل موجبا بالذات غير فاعل بالاختيار وهو
باطل كما سياتي اما اذا كان فاعلا بالاختيار فلا يلزم من كون المفعول ممكنا والفاعل
متمكنا ايجاد الفعل في الازل اما لان الموجود في الازل لم يزل موجودا والقصد الى ايجاد
شي لم يزل موجودا محال واما لان المراد بكون المفعول ممكنا بالذات كونه مما ياتي فعله عند
استجماع شرايط التاثير وكذلك المراد بكون الفاعل متمكنا كونه قادرا على الفعل واذا كان
المراد ذلك لم يلزم من حصول الامكان والتمكن في الازل وجود الفعل في الازل لاحتمال
امتناع بعض شرايط وقوع التاثير في الازل الم تر الى الحوادث اليوميه كيف هي ممكنه في
الازل بهذا المعنى والباري تعالى قادر في الازل عن ايجادها اي متصف بصفه يوثر بها على وفق
ارادته ومع ذلك لم توجد تلك الحوادث في الازل وما ذاك الا لتخلف بعض شرايط التاثير عن
الازل فان التاثير عباره عن تعلق القدره بالمخلوق حاله الحدوث وهو متوقف على الاراده
التي هي حاله تتبع العلم بما في الفعل من المصلحه التي علم ان بينها وبين ذلك الوقت مناسبه بحيث
لو قدم الفعل على ذلك الوقت لم تحصل تلك المصلحه وبذلك لم يمكن وجوده في الازل وثالث
حججهم وهو عمده ابن سينا في اشاراته ان تعلق وجود الممكن بفعل الفاعل وجعل الجاعل انما هو من حيث
انه وجود ما ليس بواجب الوجود لا من حيث انه يسبق وجوده العدم لان مفهوم كونه غير واجب
الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره

وسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم واما مسبوق العدم فليس له الا وجه
واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا
كان مفهومان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهومهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا
وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان
لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يوجد هذا التعلق فقد بان
ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر قال ولاجل ان هذه الصفه دايمه للحمل على المعلولات
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق جايز دايما وجوابه لا نسلم ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود
بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب
الوجود بغيره وقتا ما بل يمتنع ان يكون الا على الثاني فان ما ليس بواجب الوجود بذاته هو الممكن
والممكن يقبل العدم والدايم لا يقبل العدم لانه لو جاز عدمه فاما حال الوجود وهو ممتنع واما
قبل الوجود فلا يكون ازليا واما بعد الوجود فلا يكون ابديا والدايم هو الازلي الابدي فالممكن
ليس بدايم الوجود فهو الموجود بعد ان لم يكن فان قالوا هو باعتبار ذاته يقبل الامرين وباعتبار
غيره يقبل الوجود فقط قيل ان اريد بذاته ما هو موجود في الخارج فذاك لا يقبل الامرين
لما ذكرناه وان اريد ان ذاته التي يقبل الوجود والعدم شي غير الموجود في الخارج فذاك ليس
بذاته وان قيل نريد به ان ما يتصوره في النفس يمكن ان يصير موجودا في الخارج ومعدوما يتصوره
الانسان في نفسه من الامور قيل هذا ايضا يبين ان الامكان مستلزم للعدم لان ما ذكرتموه
انما هو شي يتصوره الفاعل في نفسه يمكن ان يجعله موجودا في الخارج ويمكن ان يبقى معدوما
وهذا انما يعقل فيما يعدم تارة ويوجد اخرى واما ما لم يزل موجودا واجبا بغيره فهذا لا يعقل
فيه الامكان اصلا واعلم ان هذا الجواب ينهض دليلا مستقلا على استحالة دوام الممكن
سواء كان المؤثر في وجوده فاعلا بالاختيار او موجبا بالذات وعندي فيما اذا كان المؤثر موجبا
بالذات نظر فانه يمكن ان يقال اذا كان المؤثر موجبا بالذات كان الاثر لازما له واللازم لا ينفك
عن الملزوم فاذا كان المؤثر دايم الوجود كان الاثر دايم الوجود ولا ينافي كونه ممكنا بالذات
قابلا للعدم بالذات بمعنى انه لولا المؤثر لما وجد ولا يلزم من قبوله للعدم وجود العدم حتى يقال
لو جاز عدمه فاما حال الوجود واما قبل الوجود واما بعد الوجود الى اخره الجواب الثاني
عن شبهة ابن سينا سلمنا ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود بذاته لا يمتنع ان يكون على احد القسمين

المذكورين

المذكورين لكنه لا يجب ان يكون لكل واحد من القسمين وجود في الخارج بل قد يمنع احدهما المانع فان
النوع قد ينحصر في شخصه لمانع من الكثرة كما قرره هو ذلك في طبيعيات اشاراته حيث قال كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتمله
ان يكون لذلك النوع اسنيه ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا
شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينيه او كثره لاشخاص ذلك النوع والعايق عنها لازم طبيعي واذا لم يجب
وجود هذا القسم في الخارج بل جاز ان يكون ممتنعا لمانع فان قام دليل السمع على ان ما سوى الحق لم يكن
ثم كان اتبع ولم يجب تعيين المانع وان لم يقم فان اراد مريد ان يبين ذلك المانع امكنه ذلك من وجوه
احدها ما تقدم من ان الممكن يقبل العدم والدايم الوجود لا يقبل العدم والثاني ان الامكان محوج
الى تاثير المؤثر في اصل وجود الممكن ودوام الوجود يمنع من ذلك لان المؤثر ان كان فاعلا بالاختيار
كما هو الحق فالقصد الى ايجاد شي لم يزل موجودا محال وان كان موجبا بالذات فلا بد من تقدمه بالوجود
على معلوله لان حال المعلول مع وجود العله هو الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العله
وقولهم ان العله يتقدم على المعلول بالذات لا بالزمان تمويه باطل فان مقارنه المعلول لعلته في
الزمان ممتنع عقلا كما سياتي في مباحث العلل من هذا الباب ان شاء الله تعالى وما يذكرونه من قولهم
حركت يدي فتحرك خاتمي او كمي او المفتاح ونحو ذلك ليس فيه حجه لهم فان حركه اليد ليست هي
العله التامه ولا الفاعل لحركه الخاتم بل الخاتم مع الاصبع كالاصبع مع الكف فالخاتم متصل بالاصبع
كما ان الاصبع متصل بالكف غير ان الخاتم يمكن نزعه بلا الم بخلاف الاصبع شرط في حركه الخاتم لا عله كما
ان حركه الكف شرط في حركه الاصبع لا عله ومقارنه الشرط للمشروط في الزمان معقوله ورابع
حججهم لو كان الباري موجبا للعالم بعد ان لم يكن موجدا له كان فاعلا بالاختيار وهذا محال فذاك
محال اما الملازمه فبينه بذاتها ومتفق عليها واما ان التالي محال فلان من قصد الى ايجاد شي فاما
ان يكون ذلك الايجاد اولى بالنسبه اليه من ترك الايجاد واما ان يكونا مستويين والاول محال لان
قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الاولويه حاصله وعند الايجاد حصلت تلك الاولويه فيلزم
ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال فاما ان لم يكن الفعل اولى بالنسبه اليه من الترك فانه
يمتنع ان يترجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء ضدان والجمع بينهما محال لا يقال الفعل وان
لم يكن اولى من الترك بالنسبه الى ذات الفاعل الا انه اولى بالنسبه الى غيره لان الايجاد احسان الى
الغير وهذا القدر كاف في ترجيح الفعل على الترك لانا نقول ايصال الاحسان الى الغير ان كان اولى

بالنسبه اليه من عدمه عاد حدث النقص الذاتي وان لم يكن اولى عاد حدث الاستوا وجواب
هذه الشبهه سياتي في باب ان الفاعل مختار الخامس وهو عمدتهم الكبرى لا شك ان الممكنات
تنتهي في سلسلة الحاجه الى واجب لما سياتي فنقول كل ما لا بد منه في كونه سبحانه وتعالى موثرا في اثاره
سوا كان موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار حاصل له في الازل لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله فيلزم من دوامه دوام اثاره والا لزم تعطيل واجب الوجود عن افاضه الخير
والجود والجواب لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحصل في العالم شي من التغيرات فانه يلزم من دوام
واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم
جرا الى اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في العالم شي من التغيرات وانه خلاف الحس فان قيل لا يلزم
من كون واجب الوجود عام الفيض ان لا يحصل في العالم تغير لجواز ان يتوقف حدوث اثره على استعداد
القوابل وحدوث هذه الاستعدادات المختلفه في القوابل يتوقف على الحركات الفلكيه والاتصالات
الكوكبيه وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول فلهذا السبب حصل التغير في هذا العالم قلنا هذا
كلام باطل فان هذا انما يتصور اذا كان الفعال الدايم الفيض ليس هو المحدث لاستعداد القوابل كما يدعونه
في العقل الفعال فيقولون انه دايم الفيض ولكن استعداد القوابل يحدث بحدوث الحركات الفلكيه
والاتصالات الكوكبيه وتلك الاستعدادات ليست صادره عن العقل الفعال واما اذا كان
المبدع الاول هو المبدع لكل ما سواه كان مبدعا للاستعداد والقبول والقابل والمقبول فاذا كان
موجبا بالذات وفيضه لا يتوقف على شي من غيره لزم ان يكون كل ما يصدر عنه بوسط او بغير
وسط لا زماله قديما بقدمه اذ يلزم من دوامه دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول
الذي هو وسط بينه وبين المعلول الثاني دوام المعلول الثاني ويلزم من دوامهما دوام المعلول الثالث
وهلم جرا فيلزم ان يكون كل ما سواه قديما ازليا وهذا مكابره للحس وسياتي لهذا زياده بيان في باب
كونه تعالى قادرا السادس لو كانت محدثه لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو محال
ورد بان المخصص هو الاراده السابع الماده قديمه لما سياتي قريبا وهي لا تخلوا عن الصوره لما سبق
فالصوره ايضا قديمه فالجسم قديم ورد بانه مبني على الهيولى وعلى ان كل حادث فله ماده وهما غير مسلمين
ولا مبرهنين الثامن قالوا الزمان قديم لما سياتي وهو مقدار الحركه القايمه بالجسم فيكون
الجسم قديما ورد بان مقدار الحركه وهو الليل والنهار حادث وما ليس بحادث وهو المدد المفروضه
ليس مقدارا للحركه **المسئله الثانيه** اتفق المليون على ان النفوس محدثه لاتفاقهم على ان

ماسوی

ماسوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث وخالف بعض الناس في حدوثها واظنه افلاطون ومن تبعه
لنا انها مخلوقه لانها شي ولا شي من القديم بمخلوق وهذا بديهي واستدل بانها لو كانت ازليه
لكانت اما ان يكون واحده او كثيره فان كانت واحده فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحده فكل ما علمه
واحد علمه كل واحد وذلك محال وان لم تبق فمحال لان المجرد لا ينقسم ولان الهويتين اللتين حصلتا
بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثيره حاصله قبل حصولها هذا خلف
وان لم يكونا حاصلتين قبل ذلك فقد حدثتا الان فهاتان النفسان قد حدثتا الان والنفس التي كانت
موجوده قبل قد فنيت وان كانت كثيره فلا بد من الامتياز بامور وهي اما الذاتيات او لوازمها وهما
محالان لان النفوس البشريه متحده بالنوع واما بالعوارض وهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما
يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن فلا ماده لان ماده النفس البدن واعترض بعد تسليم انها متحده بالنوع
بجواز ان يتعدد قبل هذه الابدان بابدان اخر على سبيل التناسخ ورد ببطلان التناسخ كما سياتي في
فرع اختلف القايلون بحدوث النفس فجوز قوم حدوثها قبل البدن لما روي في الاخبار ان
الله عز وجل خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه اخرون لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر
يعني الروح وخالف ارسطو من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بنحو ما تقدم من انها
متحده بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحده لان تعدد افراد النوع انما يكون بالماده
وقبل البدن لا ماده لان ماده النفس البدن ويرد عليه احتمال تعددها قبل هذه الابدان بابدان
اخر فحدوث النفس بحدوث البدن حينيذ موقوف على ابطال التناسخ لكن عمدتهم الوثقى في ابطال
التناسخ مبنيه على حدوث النفس بحدوث البدن كما يجي فيكون دورا **المسئله الثالثه**
ذهب متاخروا الفلاسفه الى قدم ماده هذا العالم وقالوا لان كل حادث فله ماده كما يجي في مسئله
العلل فلو كانت الماده حادثه لكانت لها ماده اخرى فيتسلسل واجيب بمنع الماده والله عز
وجل يجوز ان يخلق شيا لا من شي كما ياتي بيانه ان شا الله تعالى والتزام ابن تيميه التسلسل فلزمه ان لا
يكون للعالم اول لجهال الدهريه **المسئله الرابعه** ذهبوا ايضا الى قدم الزمان واحتجوا
بان كل محدث فهو مسبوق بعدمه لما سبق في باب الحركه فلو كان الزمان حادثا لكان له زمان والزمان
زمان لا الى نهايه والحق ان الزمان ان اريد به اليوم والليله واجزاوهما وما يتالف منهما فلا شك
في حدوثه لان ذلك يعدم بعدم الحركه للدوريه للشمس وان اريد به المدد التي لا تنفك استمرار
وجود عليها ولا العلم به عن العلم بها فهي امر اعتباري لا يوصف لا بالحدوث ولا بالقدم وايضا

ليست كائنة بعد ان لم تكن فلا توصف بالحدوث ولا دائمة الوجود الخارجي فلا توصف بالقدم
نعم قد توصف بالقدم مجازا لدوامها في الاعتبار ولا محذور في ذلك فرع قالوا ويلزم من
قدم الزمان قدم الحركة والمتحرك لان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والى المستقبل فلم يكن
هناك شي يتغير من حالة الى حالة اخرى لم يصدق انه قضى امر وسيجي اخر فثبت ان الزمان لا يعقل
حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة الا هذا التغير فلزم من قدم الزمان قدم الحركة المسلة
الخامسة المكان ان اريد به السطح الباطن من الحاوي لما يستقر عليه المتمكن
او البعد المجرد الموجود فهو حادث لانه مخلوق والقديم ليس بمخلوق وان اريد به البعد المفروض
فالكلام فيه كالكلام في الخلا المسلة السادسة اثبت الحرانيون خمسة من
القدماء البارئ والنفس والهيولى والدهر والفضا والاول حق والنفس والهيولى والدهر
تقدمت واما الفضا فان اريد به الابعاد المفروضة فالكلام فيه كالكلام في الخلا المسلة
السابعة اختلف القايلون بحدوث العالم فقال بعضهم ما زال يفعل ولم يتعطل عن الفعل اصلا
وجوز حوادث لا اول لها ونسب بعض من انتصر لهذا القول كابن تيمية رحمه الله الى القول بقدم
العالم ولم يكن يعتقد قدم شي معين من العالم وانما كان يعتقد دوام الفعل وربما وقع في كلامه بدل
دوام الفعول قدم نوع الحوادث وما كان اغناه عنه فانه مع كونه محالا في نفسه لوجوب
سبق الفعل والمفعول بوجود الفاعل والعلم والارادة لزمه قدم واحد لا بعينه لزوما بينا وقال
الاكثرون انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه قالوا ولولا هذا لكانت
احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل
وجد وهذا محال لوجوه احدها انه يلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود وان لم
يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك لان كل واحد منها وجد فالكل وجد الثاني
انه يلزم انقطاع ما لا نهاية له لان كل حال من هذه الاحوال يكون بوصف انه لا يكون الا بعد ما لا
نهاية له فيكون موقوفا على ما لا نهاية له فينقطع اليه ما لا نهاية له الثالث ان كل وقت تتجدد يزداد
عدد تلك الاحوال فيزداد ما لا نهاية له واللوازم كلها مستحيلة فرع ثم اختلف هولاء فمنهم من
قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا
يتعلق وجوده بحين وشي اخر بل بالفاعل ولا يسال عما يفعل تنبيه الممكن عند متاخري
الفلاسفة اعم من الحادث والقديم اعم من الواجب لان عندهم يجوز ان يكون الممكن قديما واما

عند المتكلمين فالممكن مرادف للحادث والقديم مرادف للواجب لان عندهم لا يجوز ان يكون الممكن
دايم الوجود المسلة الثامنة قال الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة الحوادث
قبل وجودها نفي محض وعدم صرف وليست باشيا ولا ذوات وذهب اكثر شيوخ المعتزلة
كابي يعقوب الشحام وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم وابي الحسين الخياط وابي القسم البلخي وابي عبد الله
البصري وابي اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته الى ان المعدومات الممكنة قبل دخولها لها
في الوجود ذوات واعيان وحقايق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات
موجودة واتفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه واتفقوا على ان تلك
الذوات المعدومة باسرها متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم ذهب
الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس قال الامام ومرادهم ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية
وذات السواد موصوفة بالسوادية وهلم جرا وخالف ابن عياش فزعم ان تلك الذوات عارية عن
جميع الصفات وان الصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم اتفق ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق بن عياش على ان الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم ابن عياش ان الجوهر حال
العدم كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فهذا اثبت الذوات خالية عن الصفات وزعم
الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا فذهب
الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون المتحيز حاصلا
في الحيز هو الوجود فالجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز لكنه غير حاصل في الحيز ثم اختلف القايلون
بالصفات في مواضع منها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة فالكل انكروه الا
ابا عبد الله البصري وثانيها قال الامام اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام
حال العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به وصرح صاحب الهادي بان المعدومات توصف عند
اكثرهم بانها اجسام وجواهر وثالثها اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما
مرسلا للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان نعرف ذلك بالدليل لانهم لما جوزوا
اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا
فلا بد من دلالة منفصلة واتفق الباقون من العقلاء على ان ذلك جهالة والالزام ان لا يعرف وجود الا
الاجسام المتحركة والساكنة الا بدليل وفي هذا الالزام نظر لان المعدوم لا يوصف عندهم
بالجسمية فلا يوصف عندهم بالمتحركية نعم يلزم ابا الحسين الخياط ومن قال بقوله هذا تفصيل مذاهب

المعتزله في هذه المسله واما متاخروا الفلاسفه فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير
وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن صفه الوجود الخارجي فانا نعقل المثلث وان
لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقاله
الاولى من الهيات الشفا على انه لا يجوز ومنهم من جوزه ولعل هذا هو القول بالمثل الافلاطونيه فانها
صوره المعلومات القايمه بذواتها واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحده او كثيره
لان المفهوم من الوحده والكثره مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحاله لا
يمكن الحكم عليه بالوحده والكثره والا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا
انا لم نعتبر الا السواد بل الماهيه لا تنفك عن الوحده والكثره واتفقوا على ان الماهيات غير معلوله
قالوا لان كل ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع الغير فلا يبقى السواد سوادا لكن القول بان
السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به هو انه ليس بسواد والمحكوم
عليه لا بد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون السواد سوادا حين لا يكون سوادا
وهو محال واعلم ان هذا القول هو كقول المعتزله الماهيات غير مجعوله وانها ليست بجعل الجاعل
واحتج الامام لمن قال المعدوم ليس بشي بوجوه احدها ان الماهيات لو كانت متحققه
في الخارج حال عراها عن الوجود لكانت متساويه في كونها متحققه خارج الذهن ومتباينه بخصوصياتها
المعينه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان يكون تحقق كل ماهيه وتقررها زايدا على خصوصيتها
ولا معنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر فيلزم كونها موجوده حال كونها معدومه وذلك محال ومما
يدل على ان كونها متحققه خارج الذهن امر زايد على ماهياتها المخصوصه هو انا اذا قلنا السواد
متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقه بديهيه بين ذلك التصور وهذا التصديق ولولا ان التقرر
خارج الذهن حال عدمها امر زايد على ماهيتها والا لم يكن فرق بين التصور وهذا التصديق قلت
وهذا الدليل انما يلزمهم لو سلموا له ان التقرر والثبوت زايد على الماهيه اما اذا اعتقدوا
ان الثبوت نفس الماهيه كما يقوله هو في الوجود فلا واما استدلاله على ان الثبوت امر زايد على
الماهيه بالتفرقه البديهيه بين تصور السواد وبين التصديق بكونه متقررا فهو فاسد لاعترافه
بخطابه فانه يجد تفرقه بديهيه بين التصور والتصديق في قولنا السواد موجود مع ان الوجود
عنده نفس الماهيه كما سياتي ولانا اذا قلنا السواد ثابت او السواد موجود كان معناه ان
السواد ليس بمنفي او السواد ليس بمعدوم وحينيذ فلا يلزم من التفرقه المذكوره ان يكون الثبوت

زايدا على الماهيه كما لا يلزم عنده ان يكون الوجود زايدا على الماهيه لان الحكم على الماهيه والحاله
هذه ليس حكما بصفه ثبوتيه بل الحكم انما هو على الماهيه التي الثبوت بانها ليست بمنفيه وهذا كما
يقال الثبوت ليس بنفي او الوجود ليس بعدم فانا نجد في هذين الحكمين تفرقه بديهيه بين التصور
والتصديق مع انه لم يلزم ان يكون المحكوم عليه موصوفا بصفه ثبوتيه زايده على ماهيته الوجه
الثاني ان الذوات الثابته في العدم اما ان يكون متناهيه وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون
غير متناهيه وهو ايضا باطل لان مجموع الذوات المعدومه حين ما لم يخرج منها شي الى الوجود كانت
اكثر مما بقي منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا كان مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال
واذا كان كذلك كانت الذوات التي بقيت الان في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومه عند
ما لم يخرج منها شي الى الوجود وما كان اقل من غيره فهو متناه فالذوات التي بقيت الان في العدم متناهيه
والتي خرج منها الى الوجود متناهيه ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهيا فثبت ان القول بكون
الذوات غير متناهيه محال قلت جميع مقدمات هذا الدليل لا يكاد تقبل المنع الا قوله وما كان
اقل من غيره فهو متناه فان لهم ان يمنعوا ذلك ويستندون منعهم بان افراد الكلي اذا انقطعت منها جمله
متناهيه كان الباقي بعد انقطاع تلك الجمله اقل من مجموع الافراد عند ما لم ينقطع منها شي والا كان
الشي مع اعتبار غيره كهو لا مع اعتبار غيره وذلك محال مع ان افراد الكلي غير متناهيه فعلمنا بهذا ان
كون الشي اقل من غيره لا يدل على تناهيه مطلقا وانما يدل ان لو كان الاكثر متناهيا اما اذا كان
الاكثر غير متناه فلا يلزم ان يكون الاقل منه متناهيا الا ترى تضعيف الماية الى ما لا يتناهى اقل من تضعيف
الالف الى ما لا يتناهى مع ان الاقل غير متناه ونحن اذا فرضنا الذوات المعدومه غير متناهيه كانت اذا
خرج منها شي غير متناهيه واذا لم يخرج منها شي غير متناهيه كما ان افراد الكلي مع الانقطاع غير متناهيه
وبدون الانقطاع غير متناهيه وان كانت مع الاخراج اقل منها بدون الاخراج والله اعلم الوجه
الثالث ان هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنه لذواتها وكل ممكن فهو محدث فهذه الماهيات
من حيث هي هي محدثه فيلزم ان يكون هذه الماهيات مسبوقه بالنفي المحض والعدم الصرف وذلك هو المطلوب
وانما قلنا ان هذه الماهيات ممكنه لذواتها لانها لو كانت واجبه التقرر لذواتها في الاعيان لكانت
واجبه التقرر في الخارج ممتنعه الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك وحينيذ يكون واجب الوجود
اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها في كونها متقرره في الاعيان ممكنه وثبت ان كل ممكن
فهو محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثه وذلك يبطل القول بان المعدوم شي قلت اما

ان كل ممكن محدث فمسلم لما ثبت في المسله السابقه واما ان هذه الماهيات ممكنه في تقررها
فلهم ان يمنعوا ذلك قوله لانها لو كانت واجبه التقرر لذواتها لكانت واجبه التقرر في الخارج ممتنعه
الزوال قلنا مسلم قوله فيكون واجبه الوجود اذ لا معنى لواجب الوجود الا ذلك قلنا هذا مبني
على ان التقرر والثبوت هو الوجود وهذا اصل المسله نعم يلزم ان يكون تلك الذوات قديمه الثبوت
محدثه الوجود فيكون واجب الثبوت اكثر من واحد ولا يكون واجب الوجود الا واحدا الوجه الرابع
قوله تعالى والله على كل شي قدير قالوا ووجه الاستدلال بالايه ان اسم الشي يتناول الماهيات
فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته صلاحيه
ان تؤثر في تلك الماهيات تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير
تلك الماهيات لوجوب تقدم الموثر على الاثر ومتى كان كذلك ثبت ان الماهيات باسرها نفي محض
وعدم صرف في الازل وذلك هو المطلوب لان الماهيات والحاله هذه يكون مجعوله قلت ان كان
المراد بالشي المشي كما في الايه الاخرى والله على ما يشاء قدير فقد الاستدلال بالايه ظ وان كان
المراد بالشي الذات فقد يقولون ان الايه لنا لا لكم فانها تقتضي ان يكون متعلق القدره شيا والمنفي
المحض والمعدوم الصرف ليس بشي فان قيل لهم اذا كان متعلق القدره قبل تعلقها به شيا فما تاثيرها
فيه قالوا تاثيرها في ايجاده واعدامه لا في اثباته ونفيه والله اعلم واحتج بعض المتاخرين بان
المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه
لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول عن المنفي فالمنفي ثابت وجوابه
ان محل التقسيم ان كان هو المعدوم الممكن فهو مباين للمنفي والقسمه ليست حاصره وان كان هو المعدوم
من حيث هو هو فهو اعم من المنفي وقوله فكان ثابتا الى اخره باطل اذ لا يلزم من ان العام ليس احد الخاصين
ان يكون هو الخاص الاخر الا ترى انه لا يلزم من ان الحيوان ليس هو الفرس ان يكون هو الناطق ولا شيا
من انواعه والمعدوم من حيث هو هو اعم من المنفي الصرف ومن الثابت وتميز المنفي عن الثابت بانه لا
تقبل الوجود وتميز الثابت عنه بانه تقبل الوجود فلا يلزم من انه ليس المنفي الصرف ان يكون هو الثابت
حتى يلزم من كونه مقولا على المنفي ان يكون المنفي ثابتا والله اعلم واحتج القايلون بان المعدوم شي
بحجج الاولى ان المعدومات متميزه في انفسها وكل متميزات بعضها عن بعض فلا بد ان يكون في انفسها حقايق
متعينه ولا معنى لقولنا المعدوم شي الا ذلك اما ان المعدومات متميزه بعضها عن بعض حال عدمها
فلوجوه الاول هو انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان المعلومان

معدومان في الحال ونحن الان نعلم امتياز كل واحد منهما عن الاخر وهذا يدل على وقوع الامتياز
في المعدومات الثاني هو انا قادرون على الحركه يمنه ويسره ولسنا قادرين على الطيران في
فقد تميز احد المعدومين عن الاخر من حيث ان احدهما مقدور لنا والاخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز
واقع حال العدم فثبت وقوع الامتياز في المعدومات الثالث هو انا نجد من انفسنا انا نريد ان
تحدث لنا اموال واولاد وسعادات وان لا تحدث لنا انواع الامراض والافات مع كون كل واحد
من هذين القسمين معدوما فلولا تميز احد المعدومين عن الاخر حال كونه معدوما بماهيته المعينه
وحقيقته المخصوصه والا لامتنع كون احدهما مراد الوقوع وكون الاخر مكروه الوقوع الرابع هو
ان المعدوم قسمان ممتنع وجايز ولذلك كان القادر المختار لا يمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه
ايجاد الممكنات ولولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه والا لما صح ذلك فثبت بهذه الوجوه الاربعه
تميز بعض المعدومات عن البعض حال كونها معدومه واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين
عن الاخر يتوقف على كون كل واحد منهما في نفسه حقيقه معينه وماهيه معينه فان تميز البعض عن
البعض حكم من احكام تلك الحقايق وصفه من صفاتها وثبوت الصفه والحكم بدون تقرر
الموصوف محال فثبت ان المعدومات متميزه وثبت ان التميز لا يتحقق الا عند كون الحقايق والماهيات
متقرره وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات حقايق وذلك هو المطلوب
واعترض الامام على هذه الحجه بانها منقوضه فانا نجد من انفسنا شعورا وادراكا في صور كثيره مع
حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست بماهيات ولا حقايق بل هي نفي محض وعدم
صرف فالصوره الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك الله تعالى ممتنع ونقيم الدلاله
على ذلك ولولا انا نتصور شريك الاله والا لاستحال منا الحكم عليه بالامتناع لان التصديق
بدون التصور محال ولانا نقول شريك الاله محال والجمع بين العدم والوجود محال وحصول
الجسم الواحد في ان واحد في مكانين محال ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات وبين الاخر
فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور مع حصول الاتفاق بين جميع العقلاء على
ان هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقايق ولا ماهيات الصوره الثانيه العلم بالمركبات كما انا
اذا تصورنا بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت فان البحر والجبل عباره عن جواهر موصوفه بالتركيب
والتالف وموصوفه بالوان مخصوصه واشكال مخصوصه وعندكم الثابت في العدم انما هو
ذوات الاعراض وذوات الجواهر فاما كون الجوهر موصوفا بالعرض فذلك غير ثابت في العدم

البته والحبل انما يكون حبلا بكون الجواهر موصوفه بالاعراض والتركيبات فاذا الشعور الذهني
حاصل في هذه الصوره مع ان المشعور به غير حاصل البته لا في العلم ولا في الوجود الصوره الثالثه
العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا حصول هذا الجسم في هذا الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس
على من المشرق لا من المغرب ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الحيز
دون هذا الحيز ولا شك ولا نزاع ان هذه النسب غير ثابته في العدم لان كون الشمس المعدومه حاصله
في المكان المعدوم محال في بديهه العقل الصوره الرابعه انا نعلم امتياز العدم عن الوجود
وامتياز النفي المحض والسلب الصرف عن الثبوت فمسمى النفي الصرف والسلب المحض محكوم عليه متميزا
عن الثبوت مع انه يستحيل ان يكون مسمى النفي المحض ثبوتيا لان المراد من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى
الثبوت ومناف له فلو كان له ثبوت بوجه ما لكان منافي الشي ومناقضه نفس ذلك الشي
وهو محال الصوره الخامسه انا نحكم على الماهيه المعدومه بانها غير موجوده فقبل اتصاف
تلك الماهيه بالوجود نحن نتصور ماهيه الوجود ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى
الجوهر والسواد ولذلك فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت
في العدم فثبت انا نتصور ماهيه الوجود وحقيقته قبل صيروره الماهيه موصوفه بالوجود فلو لزم
من مجرد هذا التمييز الذهني والشعور العقلي كون المشعور به حاصلا في العدم لزم كون ماهيه الوجود
متقرره في العدم وذلك محال لان العدم نقيض الوجود والنقيضان لا يجتمعان الصوره السادسه
نحن نعقل ماهيه المؤثريه وماهيه المتاثريه ونميز بين كل واحد منهما وبين الاخر وبينهما وبين غيرهما
مع ان الخصم يساعد على ان المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متاثرا ولا يتقرر مع حال مسمى المؤثريه ومسمى
المتاثريه والشعور الذهني والادراك العقلي حاصل مع ان المشعور به غير حاصل وكذا كون الشي
فوق غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات واذا عرفت ذلك فنقول
نعني بكون المعدوم معلوما هذا القدر من التمييز الذهني الحاصل في هذه الصور او نعني به امرا وراء
هذا القدر فان عنيت الاول تعذر الاستدلال بكونه معلوما على كونه شيئا لان هذا القدر من
المعلوميه حاصل في هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا ذوات ولا حقايق بالاتفاق ومهما كان
جوابكم فهو جوابنا وان عنيت بكون المعدوم معلوما امرا اخر وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون
المعدوم معلوما ثم من اقامه الدلاله على كونه معلوما بذلك التفسير فانا من وراء المنع في المقامين
قال واعلم انك متى اوردت هذا السوال على هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم قلت

هذا الاعتراض من الامام يقتضي ضعفه انه لو فهم مرادهم لقال بقولهم واعلم ان مرادهم
بالحقايق والماهيات والذوات هو ما يطلب بما هو المشروح بالقول الشارح كحقيقه الجوهر
مثلا وماهيته وذاته هو الذي بحيث لو وجد لكان وجوده لا في موضوع والعرض هو الذي
بحيث لو وجد لكان وجوده في موضوع والجسم هو القابل للابعاد الثلاثه الطول والعرض والعمق
والحيوان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالاراده والانسان هو الحيوان الناطق ولا شك ان الحيوان
الناطق مثلا لا يمكن ان يكون غير حيوان ناطق والجسم النامي الحساس المتحرك بالاراده لا يمكن
ان يكون غير جسم ولا جسما غير متحرك ولا متحركا لا بالاراده وهلم جرا وكذلك الاعراض فحقيقه البيا ص
مثلا هو اللون المفرق للبصر والسواد هو اللون الجامع للبصر ولا شك ان اللون الجامع للبصر لا يمكن
ان يكون غير لون ولا لونا غير جامع للبصر واللون المفرق للبصر لا يمكن ان يكون غير لون ولا لونا غير مفرق
للبصر وكذلك جميع الحقايق وليس مرادهم بكون المعدوم شيا انه ذات في الخارج مانع المزاحم لها في
حيزها فان هذا باطل لا يقوله عاقل واذا كان مرادهم بالحقايق والماهيات والذوات ما ذكرناه
لم يصلح ما ذكره الامام ان يكون نقضا عليهم فان ما ذكره الامام ان كان ممتنعا فليس بمعلوم اذ
لا حقيقه له يعلم وما توهمه علما فليس بعلم وانما هو وهم انتزع من بعض الحقايق الممكنه مثلا او حكم
العقل بانتفايه كانتزاعه من الجمع بين المختلفات مثلا لحكم العقل بانتفايه عن الضدين ولا يلزم
من الحكم بكونه منفيا عن الضدين الحكم بكونه مثبتا لهما وان كان ما ذكره ممكنا فله حقيقه
معلومه لا يمكن ان يكون تلك الحقيقه الا كذلك الاعتراض الثاني ان تميز بعض المعدومات
عن البعض من حيث ان احدهما مقدور والاخر ليس بمقدور لا يقتضي كون المعدوم ثابتا متحققا
بل يقتضي نفيه وذلك لان المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تاثير اما بالتحقق واما بالابطال
والماهيات اذا كانت ثابته في العدم فلا اثر للقادر فيها البته قلت وهذا الذي قاله من ان الماهيات
اذا كانت ثابته في العدم لا يكون للقادر تاثير فيها فاسد لانه انما يكون الامر كذلك ان لو كان تاثير
القادر في ثبوتها وتحققها وهذا عين المسله فكيف يجعل مقدمه في الدليل اما اذا كان تاثير القادر
في اعطايها صفه الوجود فلا يلزم من كونها ثابته في العدم ان لا يكون للقادر تاثير فيها والله اعلم
الاعتراض الثالث المقدور هو الذي يكون للقادر تاثير فيه اما بالتحقق واما بالابطال والماهيات
عندكم ثابته في العدم فلا تاثير للقادر فيها البته فلا يكون مقدوره وانما المقدور هو اعطاوها
صفه الوجود فالماهيه غير المقدور والمقدور غير الماهيه فلا استدلال بالمقدوريه على ثبوت الماهيه

وجوابه ان مراد المعتزله بكون الماهيه مقدوره انه يمكن جعلها موجوده وهذا القدر
كاف في تمييز بعض الماهيات المعدومه عن بعض الاعتراض الرابع الماهيات يمتنع عليها
التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلق الاراده والكراهه بل متعلق الاراده والكراهه صيرورتها
موجوده وذلك لا يتقرر حال العدم فعاد ما ذكرنا من ان الذي يمكن جعله متعلق الاراده
والكراهه لا يمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بتمييزه في العدم لا يمكن جعله متعلق
الاراده والكراهه وجوابه ايضا ان مرادهم بكونها مراده انه يراد تحصيلها وايجادها
وهذا كاف في الاستدلال على تمييز بعضها عن بعض والله اعلم الاعتراض الخامس المعدومات
الممتنعه كثيره مثل شريك الاله والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الان الواحد في مكانين
وكل واحد من هذه الاقسام متميز عن الاخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابته في العدم فكذا انقسام
المعدوم الى الممكن والممتنع لا يلزم منه كونه ثابتا في العدم وجوابه مبني على مقدمه وهي ان
الشي الممكن الوجود بالنسبه الى شي قد يكون ممتنع الوجود بالنسبه الى اخر فيتصور من حيث
كونه ممكنا ويحكم بنفيه عن الشي الاخر كالجمع الممكن بالنسبه الى المختلفات فانه ممتنع بالنسبه
الى الضدين فاذا قلنا الجمع بين الضدين محال كان معناه حقيقه الجمع الممكن الوجود بالنسبه
الى المختلفات ممتنع بين الضدين واذا قلنا شريك الباري محال كان معناه ان حقيقه الشريك
الممكنه الوجود في حق غير الله ممتنعه في حق الله واذا قلنا حصول الجسم الواحد في الان الواحد
في مكانين محال كان معناه ان حصول الجسم الواحد في مكان واحد محال بالنسبه الى الجسم الواحد
في مكانين واذا عرفت ذلك فنقول المعلومات الممتنعه متكثره ان اراد ان المعلومات الممكنه
بالنسبه الى شي الممتنعه الثبوت لشي اخر متكثره فمسلم ولكن لا ينفعه لان التكثر في الذوات
وهي ممكنه الوجود والممتنع هو ثبوتها بالنسبه الى الاشيا الاخر ولا تعدد فيه وان اراد ان
الحقايق الممتنعه متكثره فممنوع وشريك الباري وحصول الجسم الواحد في الان الواحد
في مكانين والجمع بين الضدين من حيث هي كذلك لا تعدد فيها اذ لا حقايق لها وانما المتعدد
شريك غير الله مع حصول الجسم الواحد في مكان واحد ومع الجمع بين المختلفات المحكوم بنفيها
عن الباري وعن المكانين في ان واحد وعن الضدين ولا يلزم من تصورها منفيه عن هذه
الاشيا تصورها مثبته لها والله اعلم البابب للمعتزله هي انه لا نزاع في وجود موجودات
ممكنه الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود والعدم وكل ما كان كذلك

كانت ماهيته ممكنه التقرر مع الوجود تاره ومع العدم اخرى واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم
ثبت ان المعدوم شي والحجه الثالثه للمعتزله ان كل محدث فانه قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او
واجبا او ممتنعا فان كان واجبا كان قبل وجوده موجودا وهذا محال وان كان ممتنعا ثم انقلب
ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان
المحدث قبل حدوثه كان ممكن الوجود فنقول الامكان اما ان يكون صفه سلبيه او ثبوتيه
والاول باطل لان الامكان نقيض الامتناع والامتناع نفي اذ لو كان ثبوتا لكان الممتنع الموصوف
به ثابتا ضروره امتناع قيام الصفه الثابته بالنفي المحض والعدم الصرف وحينئذ يلزم ان يكون
ممتنع الوجود ثابتا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفه ثبوتيه فوجب ان يكون تصور
الوجود صفه ثبوتيه ضروره ان النقيضين لا بد ان يكون احدهما ثبوتيا فنقول هذا الامكان
اما ان يكون عباره عن كون القادر ممكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن
والاول باطل لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز
الممكن عن المحال بوصف عايد اليه والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره
عن المحالات فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وان الامكان صفه ثابته وانها
عايده الى ذات الممكن ومن المعلوم ان الصفه الثابته تستدعي موصوفا ثابتا فاذن لا بد ان
يكون الماهيه متقرره قبل حدوثها حتى يكون موصوفه بهذا الامكان واعترض الامام بان الامكان
لا يمكن ان يكون صفه موجوده لوجوه احدها انكم سلمتم ان الشي قبل حدوثه ممكن الوجود
فلو كان الامكان صفه موجوده لكان اما ان يكون قايما به او بغيره لا جايز ان يقوم به والا لزم
قيام الوجود بالمعدوم ولا جايز ان يقوم بغيره لان صفه الشي لا يعقل قيامها بغيره كان الحركه
التي يكون الجسم موصوفا بها يمتنع ان يكون قايمه بغير ذلك الجسم وثانيها ان اتصاف الماهيه بامكان
الوجود سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفه موجوده لزم ان يكون اتصاف الماهيه
بوجود شي اخر سابق على اتصافها بوجود نفسها وثالثها ان الامكان لو كان موجودا لكان
مساويا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا لها في ماهيته المخصوصه فاذا ماهيته غير وجوده
فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الوجوب كان موجودا واجبا لذاته فيلزم ان يكون الصفه
المفتقره لذاتها الى ما يكون ممكنا لذاته واجبه لذاتها وذلك محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل
الامكان لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويفضي الى التسلسل قلت ولهم ان يجيبوا

عن الاول بانه ليس محل النزاع ولا يستلزمه فان الوجود غير الثبوت ولا يلزم من نفي موجوديه
الامكان نفي ثبوتيته فهو صفة ثابتة غير موجوده قايمه بالماهيه المعدومه وعن الثاني بانه
انما يلزم ان يكون اتصافها بوجود شي اخر مسابقا على اتصافها بوجود نفسها ان لو كان الامكان
صفه موجوده اما اذا كان الامكان صفه ثابته معدومه فلا يلزم من اتصاف الماهيه به قبل
وجودها ان يكون اتصافها بوجود شي اخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها واما يلزم من ذلك
ان يكون اتصافها بثبوت شي اخر لها سابقا على اتصافها بوجود نفسها وذلك لا ينافيه وعن
الثالث بانه لو كان الامكان موجودا لزم ما قاله بناء على ان اشتراك الموجودات في الوجود
معنوي لا لفظي اما لو كان الامكان ثابتا غير موجود وهذا محل النزاع فلا يلزم لان ثبوته نفس
ماهيته وكذلك لو كان الامكان موجودا وقلنا ان وجوده نفس ماهيته وبالجمله فالوارد على
جميع ما ذكره هو القول بالموجب لا سنتناجه تلك الاعتراضات ما يوهم انه محل النزاع والله اعلم
الحجه الرابعه لو كانت الماهيات متجدده لكان تجددها باحداث محدث وايقاع قادر
وهذا محال فذلك محال بيان الملازمه ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من يكون ومحقق واما
انه يمتنع ان يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها باحداث محدث فلان كل ما كان تحققه بسبب
غيره لزم من عدم ذلك الغير عدم ذلك الاثر فلو كان لون الجوهر جوهرا وكون السواد سوادا لاجل
سبب منفصل لزم عند عدم ذلك السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد
عن كونه سوادا وذلك محال والاصح قولنا السواد خرج عن لونه سوادا وهو لا يصح لان من
شرط صحه القضيه امكان اجتماع موضوعها ومحمولها معا ومعلوم ان اجتماع النقيضين محال
واذا استحال قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل عن كونه سوادا امتنع اسناد تقرر الماهيه
وتكونها الى ايجاد موجود وايقاع فاعل واعترض الامام على هذه بان القادر كما يجعل الماهيه موجوده
فهو يجعل الماهيه ماهيه قال والحجه التي تمسكوا بها في امتناع الماهيه بالفاعل هي بعينها تقتضي
امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان
يخرج الوجود عن كونه وجودا وهو محال فان زعموا ان الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا ان الواقع
بالفاعل هو موصوفيه الماهيه بالوجود اوردنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفيه
وذلك يقتضي ان لا يقع بالفاعل لا في الماهيه ولا الوجود ولا موصوفيه الماهيه بالوجود وذلك
يوجب ان لا يكون للموثر اثر البته وهو يوجب نفي الصانع فثبت ان هذه الحجه ساقطه قلت

الامام

فرض م

جميع هذا الكلام عندهم هذيان فان لهم ان يلتزموا ان ماهيه الوجود وماهيه الموصوفيه ليستا
بجعل جاعل بل وكل ماهيه وقوله وذلك يوجب ان لا يكون للموثر اثر البته الى اخره ممنوع فان تاثير
الموثر هو جعل الماهيه موصوفه بالوجود مثلا والاثر هو اتصاف الماهيه بالوجود وهو حدوث
الموصوفيه للماهيه اما ماهيه الوجود او ماهيه الموصوفيه فليستا مجعولتين ولكنه لما حصل
الوجود للماهيه بجعل الجاعل جاءت الموصوفيه ضروره الاشتقاق عند قيام المعاني بالذوات
والله اعلم الحجه الخامسه قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا سمى الامر الذي
ستفعله غدا في الحال باسم الشي وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيا واعترض الامام بوجهين
احدهما ان هذا يقتضي اطلاق اسم الشي على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهيه وحقيقه
والثاني قوله تعالى والله على كل شي قدير فانه يقتضي وقوع الماهيات بالقادر وذلك يفيد
نفي كون الذوات والماهيات متحققه في الازل ثم قال فالايه التي عول عليها الخصم لا تفيد الا مجرد
اللفظ والايه التي عولنا عليها تفيد في المعنى وكان قولنا اولى واجيب عن الاول بان ذلك
يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهيه وحقيقه ضروره ان شان الاسماء الموضوعه المسميات ولا
ينتقض هذا بمثل قولنا الجمع بين الضدين محال وشريك الباري محال من حيث ان الجمع والشريك
اسم وليس له مسمى لان التقدير الجمع المتصور بين المختلفات مستحيل بين الضدين والشريك المتصور
في حق الله مستحيل في حق الله فله مسمى ولا ينتقض ايضا بلفظ المستحيل لذاته لانه ليس بموضوع
وعن الثاني بان المراد بالشي المشي كما في الايه الاخرى والله على ما يشاء قدير فلا معارضه والله اعلم
مسيله ربما فرع الامام مذهبه في هذه المسله على ان وجود الشي عينه فقال وجود الشي
عينه فيلزم نفيه عند عدم الوجود وهو تفريع فاسد فان المراد ان وجود الشي الموجود في
الخارج عينه ووجود الشي الموجود في الذهن عينه فيلزم نفي الشي الموجود في الخارج عند عدم وجوده
ونفي الشي الموجود في الذهن عند عدم وجوده واما الماهيه من حيث هي فليس لها وجود حتى يلزم نفيها
عند عدمه وانما لها تحقق وتقرر وثبوت لم يعدم قط فلم ينتف والله اعلم فرع اتفق اهل
السنه على ان المعدوم يستحيل ان يرى ولم يصر الى ان المعدوم يرى الا اصحاب ابي الحسين بن سالم
من اهل البصره فقال ان الباري سبحانه يرى المعدوم الذي سيوجد قال صاحب الهادي وهو باطل
لما سياتي الرويه تتعلق بالوجود

الباب السابع فيما لا بد للحادث في حدوثه

وفيه مسايل الاولى كل جسم حادث وكل حادث فله سبب لانه لما استوى اليه طرفاه لكونه ممكنا

امتنع ترجحه من غير مرجح لما سياتي في الالهيات **تنبيه** كل تغير بسببه اما مباين للجسم فالتغير
قسري واما داخل في نفس الجسم وهو اما طبيعه او نفس لان التغير ان كان على نهج واحد من غير شعور
من السبب فهو الطبيعه وان كان مع شعور منه فنفس فلكيه وان كان على مناهج مختلفه من
غير شعور فنفس نباتيه ومع الشعور فنفس حيوانيه ففاعل الحركه الداخل اما طبيعه او نفس وحد
الطبيعه بانها مبدا اول لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ومعنى قولنا مبدا اول
اي قريب لا واسطه بينه وبين التحريك فان النفس مبدا لبعض حركات الاجسام التي هي فيها
ولكن بوساطه كتحريكها حركه الانما والاستحاله ولكن باستخدام الطبايع والكيفيات ومعنى قولنا
ما هو فيه فرق بين الطبيعه والقاسرات وقولنا بالذات يحتمل معنيين صحيحين احدهما ان
يكون راجعا الى الطبيعه ويكون معناه ان الطبيعه محركه لذاتها ويستحيل ان لا تحرك ان لم يكن مانع
والثاني ان يكون راجعا الى المتحرك ويكون معناه ان الطبيعه تحرك لما تتحرك عن ذاته لا عن خارج
وقولنا لا بالعرض يحتمل ان يكون بالقياس الى الطبيعه ويكون معناه ان الطبيعه مبدا لما كان
حركته بالحقيقه لا بالعرض ويحتمل ان يكون بالقياس الى المتحرك ويكون معناه ان الصنم اذا تحرك
فحركه بالعرض لان المتحرك بالذات مثلا النحاس لا الصنم من حيث هو صنم وقولنا مبدا الحركه والسكون
اي لجميع اصناف الحركات والسكونات اما التي في الكم فكالطبيعه الموجبه لتخلخل وانبساط في
الحجم وتكاثف وانقباض فيه والموجبه للنمو والذبول واما التي في الكيف فكطبيعه الما التي ترده
الى كيفيته اذا عرض له استفاده كيفيه غريبه ليست مقتضى طبيعته مثل ما برده الى برودته
من الحراره الغريبه اذا زال العايق ومثل ما يرد الابدان اذا سات امزجتها الى المزاج الموافق
واما التي في المكان فكطبيعه الحجر المحركه الى اسفل واما التي في الجوهر على القول بوقوع الحركه
فيه فكالطبيعه التي تحرك الماده الى الصوره اي تحصلها وتهيئها وتعدها باصلاح الكيف واما الصوره
فالطبيعه لا تكون مفيده اياها بل تكون مهيئه والصوره مستفاده من شي اخر كما سياتي واعلم
ان طبيعه الشي قد تكون هي بعينها صورته وقد لا تكون اما في البسايط فان الطبيعه هي الصوره
بعينها فان طبيعه الما هي بعينها الماهيه التي بها الما هو ما هو ولكنها تسمى طبيعه باعتبار صدور الحركات
والانفعال عنها وتسمى صوره باعتبار تقويمها لنوع الما واما في الاجسام المركبه فالطبيعه شي
من الصوره ولا تكون هي كنه الصوره فان الاجسام المركبه لا تصير هي ما هي بالمعنى المحرك لها بالذات
وان كان لا بد لها في ان يكون هي ما هي من ذلك كانه جزء من صورتها وكان صورتها يجتمع من عده معان

تتحد

تتحد كالانسانيه فانها تتضمن قوى الطبيعه وقوى النفس واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع حصلت
الماهيه الانسانيه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعلها بلا اراده فتكون النفس النباتيه
طبيعه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعلها من غير رويه وان كان باراده فتكون
النفس الحيوانيه ايضا طبيعه واعلم ايضا ان الطبيعه تقال على وجه جزئي وعلى وجه كلي فالتي تقال
على وجه جزئي هي الطبيعه الخاصه بشخص شخص والتي تقال على وجه كلي فربما كانت هيئه بحسب
نوع وربما كانت كليه على الاطلاق وكلاهما لا وجود له في الاعيان قال ابن سينا بل لا وجود
في الاعيان الا للجزئي واول هذين الكليين هو ما يعقله من مبدا تقتضي التدبير الواجب في استحفاظ
نوع والثاني ما يعقله من مبدا تقتضي التدبير الواجب في استحفاظ الكل على نظامه **المسله الثانيه**
العله الموجبه سواء كان قادرا او موجبا بالذات او قيل هو قادر فوجب بمشيته وقدرته لا بد
ان يكون موجودا حال وجود المعلول لا يجوز ان يكون معدوما عند وجود المفعول اذ المعدوم
لا يفعل موجودا ولانه اذا كان وجود هذا الاثر متعلقا بوجود ذلك المؤثر استحال ان يحصل ذلك
الاثر والعله غير موجوده فانه لو حصل حال عدم العله لم يكن حصوله لاجل وجود تلك العله وقد
فرضناه لاجله هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يقال العله في حال وجودها توجب وجود المعلول
بعد انقضاء العله وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العله التي كانت موجوده قبل
ذلك اجيب بان هذه العله لما صدق عليها في هذه الساعه انها اوجبت ذلك المعلول فوجوب
ذلك المعلول اما ان يكون عباره عن حدوث ذلك المعلول او عن شي اخر يترتب عليه حدوث ذلك
المعلول فان كان الاول يلزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعه لا بعد ذلك لانه لما صدق
على تلك العله انها اوجبت في هذه الساعه ذلك المعلول فما وجد ذلك الايجاب في هذه الساعه
لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعه فالقول بان ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعه بل
في الساعه الثانيه قول يناقض الكلام الاول واما ان كان ايجاب العله لذلك المعلول عباره عن
شي اخر مغاير لذلك المعلول يترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير لا بد ان يصدق
عليه انه يوجب في هذه الساعه ذلك للعله في الساعه الثانيه فيكون ايجابه لذلك للمعلول زايدا
على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك محال فثبت ان المؤثر لا بد ان يكون موجودا
حال وجود الاثر وهذه المسله عليها مدار البرهان في اثبات واجب الوجود على راي من يقول الحوادث
لا اول لها **المسله الثالثه** ويجب تقدمها بالزمان على المعلول خلافا لمتاخري الفلاسفه

ومن تبعهم حيث جوزوا مقارنه المعلول لعلته في الزمان لنا ان حال المعلول مع وجود العله
هو الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العله وقولهم ان التاثير لا يتوقف على سبق
العدم انما يصح اذا اريد بالتاثير الاستلزام اما اذا اريد به الابداع او الفعل او جعل الشي موجودا
فهو باطل اذ لا شي قط ابدع شيا وهو مقارن له بحيث يكونان متقارنين في الزمان لم يسبق
احدهما الاخر بل من المعلوم بصريح العقل ان التاثير الذي هو ابداع الشي وخلقه وجعله موجودا
لا يكون الا بعد عدمه فان قالوا لوازم الماهيه معلوله لها وهي غير متاخره عنها زمانا فان كون
المثلث متساوي الزوايا القايمتين ليس الا لانه مثلث وهذا الاقتضا من لوازم المثلث وايضا
الاسباب مقارنه لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحتراق والالم عقيب سو المزاج
او تفرق الاتصال وايضا العلم عله للعالميه والقدره للقادريه عند من يقول به وكل
هذه توجد مقارنه لاثارها غير متقدمه عليها فعلمنا ان مقارنه الاثر والموثر في الزمان لا تبطل جهه
الاستناد اجيب ان اريد بالماهيه ما هو موجود في الخارج من المثلثات الموجوده فصفات
تلك اللازمه لها ليست صادره عنها بل الفاعل للملزوم هو الفاعل للصفه اللازمه له القايمه
به ويمتنع فعله لاحدهما بدون الاخر ومن قال ان الموصوف عله للازمه فان اراد بالعله انه
ملزوم فلا مشاحه فيه وان اراد انه فاعل او مبدع او عله فاعله فقوله معلوم الفساد ببديهه العقل
فان الصفات القايمه بالموصوف اللازمه له انما يفعلها من فعل الموصوف فانه يمتنع فعله للموصوف
بدون فعله لصفته اللازمه له وان اريد بالماهيه ما يقدر في الذهن فتلك صور علميه والكلام
فيها كالكلام في الخارجيه فالفاعل للملزوم هو الفاعل للازمه وليس الملزوم عله فاعله للازم وقولهم
هذا الاقتضا من لوازم المثلث ان ارادوا بالاقتضا والتعليل الاستلزام فهو حق ولا مشاحه فيه وان
ارادوا انه عله فاعله فهذا معلوم الفساد واما الاسباب والمسببات الموجوده في الخارج كما في
سو المزاج والالم فلا نسلم ان زمانها واحد والمستدلون انفسهم قد قالوا في حجتهم ان وجود الالم
عقب سو المزاج وما يوجد عقب الشي يكون وجوده بعده لكن غايته ان يكون بلا فصل لكن لا
يكون معه في الزمان فان ما مع الشي في الزمان لا يقال انه انما يوجد عقبه وهكذا القول في كل
الاسباب لا نسلم ان زمان وجودها كلها هو زمان وجود المسببات بل لا بد من حصول
تقدم زماني وكذلك الكسر والانكسار والاحراق والاحتراق فان الكسر هو فعل الكاسر
الذي يقوم به مثل الحركه القايمه بالانسان والانكسار هو التفرق الحاصل بالمكسور وذلك
يحصل

يحصل بحركه في زمان ومعلوم ان زمان تلك الحركه قبل زمان هذه لكن قد يتصل الزمان بالزمان
المتصل فيقال انه معه لكن فرق بين ما يكون زمانهما واحدا وما يكون زمانهما متعاقبا ومن الاشيا
ما يقتضي مسببه شيا فشيا واذا كمل السبب كمل مسببه مثل الاكل والشرب مع الشبع والري
والسكر فكلما حصل بعض الاكل حصل جزء من الشبع لا يحصل المسبب الا بعد حصول السبب
لا معه وهذا قول جماهير العقلاء من اهل الكلام والفقه والفلسفه وغيرهم فانهم كلهم يقرون
بان المسبب يحصل عقب السبب ولهذا كان ايمه الفقها وجماهيرهم على انه اذا قال اذا مات
ابي فانت حره او طالق او غيرهما انه انما يحصل المسبب عقب الموت لا مع الموت وشذ بعض المتاخرين
فظن حصول الجزا مع السبب وقال هذا بمنزله العله مع المعلول وان المعلول يحصل زمن العله
ولا شك ان لفظ العله مجمل يراد به الموثر في الوجود ويراد به الملزوم فاذا سلم الاقتران في
الثاني لم يلزم تسليم الاقتران في الاول فلا يعرف في الوجود موثر في وجود غيره مقارن له في
الزمان من كل وجه بل لا بد ان يتقدم عليه زمانا ولا بد ان يحصل وجود بعد عدم ولهذا جعل
الفلاسفه العدم من جمله المبادي كما سياتي ومما يمثلون به حصول الصوت مع الحركه كالطس
مع النقره ويقولون ان المسبب هنا مع السبب وهذا ايضا ممنوع فان وجود الحركه التي هي سبب
الصوت متقدم وجود الصوت وان كان وجود الصوت متصل بوجود الحركه لا ينفصل عنه لكن
المقصود انه لا يكون الا بعده وليس اول زمن الحركه يكون اول زمن الصوت بل لا بد من وجود
الحركه والصوت بعقبها ولهذا يعطف المسبب على السبب بحرف الفا الداله على التعقيب فيقال
كسرته فانكسر وقطعته فانقطع ويقال ضربته بالسيف فمات او فقتلته واكل فشبع وشرب
فروى واكل حتى شبع وشرب حتى روي ونحو ذلك فالكسر والقطع فعل يقوم بالفاعل مثل ان يضربه
بيده او باله معه فاذا وصل اليه الاثر انكسر وانقطع فاحدهما يعقب الاخر لا يكون اول زمان
هذا اول زمان هذا ولا اخر زمان هذا اخر زمان هذا بل يتقدم زمان السبب ويتاخر زمان
المسبب وكيف يكون معه والسبب حاصل في العبد في محل قدرته وحركته والمسبب حاصل في
غير محل قدرته وحركته ومن هذا الباب حركه الكم مع حركه اليد وحركه اخر الحبل مع حركه
اوله ونظاير كثيره فعلم انهم لم يجدوا في الوجود مفعولا يكون زمانه زمان فاعله بلا تاخر اصلا
لا مع الاتصال ولا مع الانفصال والله اعلم وهذه المسله من اعظم المسايل واقرب الوسايل
الى ابطال قول من يقول بقدم العالم وقد صار الحق فيها كالنور الساطع والسيف القاطع فلا

رب ولاجبن والله الموفق للصواب المسئلة الرابعة العلل والمعلولات يجب فيها النهايه
خلافا لمن عساه ان يخالف في ذلك من الدهريه حيث قالوا ان الحيوان مثلا مركب من اجزا الماكول
والماكول من التراب على سبيل التعليل والتوليد وهكذا الى غير النهايه لنا ان العلة الموجدة يجب
ان يكون موجدة مع وجود المعلول فلو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهايه لكان
هذا المجموع موجودا دفعه واحده وذلك محال بالدليل التطبيق وهو نقدر حذف عشره مثلا
من الوسط وتوصل الطرفين توصيلا عقليا فاما ان يكون السلسله مع العشره مساويه للسلسله
دونها وهو محال او نقع المتفاوت ولا بد ان نقع في الاخير فيتناهى ما حذف عنه العشره والاخر
زائد على المتناهي بمتناه فيتناهى المسئلة الخامسة يستحيل تخلف المعلول عن علته التامه
وهي وجود الفاعل والشروط وانتفا الموانع والامكان نسبه صدوره عنها كنسبه لاصدوره
عنها فان لم يفتقر صدوره عنها الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن عن غير مسبب وذلك محال
وان افتقر لم يكن العله التامه عله تامه هذا خلف المسئلة السادسة المعلول الواحد
بالشخص الواحد يستحيل ان يجتمع عليه علتان مستقلتان وفاقا للجبريه والقدريه والامكان
مع كل واحده منهما واجب الوقوع فيمتنع اسناده الى الاخرى فيستغنى بكل واحده منهما عن كل واحده منهما
وذلك محال بل ولا يجوز ان يكون له علتان لانه ان توقف على كل واحده فكل واحده العله او توقف
على واحد فقط فهو العله لا غير نعم يجوز ان يكون لامر كلي علتان كالحركه وغيرها للحراره المسئلة السابعة
العله الواحده يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد خلافا للمعتزله ومتاخرى الفلاسفه لنا ان
الجسميه تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض قالوا مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم
كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهيه المصدر لم يكن المصدر مفردا
لكن مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفيه صدورهما عنه كالكلام في
فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهيه مركبه لان الداخل هو جزء
الماهيه وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا الا ان الداخل لا يكون معلولا واجيب
بان المؤثريه ليست صفه ثبوتيه كما سياتي واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهيه
او خارج ويدل عليه ان مفهوم النقطه محاذيه لهذه النقطه من الدائره غير مفهوم كونها محاذيه
للاخرى ولم يلزم من تغاير المفهومين كون النقطه مركبه وكذى مفهوم كون الالف ليس بمغاير
لمفهوم انه ليس بجسم ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثره في الماهيه المسئلة الثامنة

قيل

قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم القبول والفاعل من
حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر واجيب
عن الاول بان عدم استلزام الشي باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر وعن الثاني بالمنع
فان البسيط تتعدد اثاره كما سبق المسئلة التاسعة العلة العقليه يجوز ان يتوقف
ايجابها الاثر على شرط منفصل خلافا لمن منع لنا ان الجوهريه توجب قبول الاعراض باسرها
لكن صحه كل عرض مشروطه بانتفاء ضده عن المحل المسئلة العاشرة العلة العقليه يجوز
ان يكون مركبه خلافا لمن منع لان العلم بكل واحده من المقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجه والعلم
بهما يوجب العلم بالنتيجه وكذلك كل واحد من احاد العشره لا يوجب صفه العشريه ومجموع
تلك الاحاد يوجب هذه الصفه احتجوا بان كل واحد لما لم يوجب فالمجموع لا يوجب لان ماهيه
كل واحد باقيه كما كانت وهذا مع فساده منقوض بما ذكرناه تنبيه الفرق بين
جزء المؤثر والشرط ان الجزء تتوقف عليه ذات المؤثر والشرط تتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسه
المسئلة الحادية عشرة العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا العليه والمعلوليه وصفين
ثبوتيين استحال كون العدم علة او معلولا لاستحاله قيام الموجود بالمعدوم وان لم نقل به فالتيس
ان التاثير عباره عن حصول الاثر عن المؤثر فيستدعي اصل الحصول والعدم لا يصلح ان يكون
اثرا لما سبق في باب ان يفعل وقال متاخروا الفلاسفه عدم العله عله العدم لان الممكن دائر
بين الوجود والعدم فكما يستدعي رجحان الوجود عله وجوديه يستدعي رجحان العدم عله
عدميه واجيب بان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان وايضا لو كان عدم علته هو
الذي جعله معدوما في الخارج لكان عدم العله معلولا لعدم علتها فيفضي الى التسلسل في العلل
والمعلولات وهو باطل المسئلة الثانية عشرة زعم متاخروا الفلاسفه ان لكل جسم حادث
اسبابا اربعه مبدا الحركه وهو الفاعل كالنجار للسرير والماده كالخشب للسرير والصوره كهيئه
السرير والغايه كالاستقرار للسرير فاما الفاعل فهو الموجد وهو يعطي الصوره التي للاجسام ويطبعها
في مادتها فخرجت الطبيعه لانها لا تفيد الصوره بل عساها ان تهيي الماده وتعدها لقبول الصوره
وسياتي تعيين الفاعل في باب اثبات الصانع وباب اسناد الكل الى الله عز وجل واما الماده
فقد يعنى بها الهيولى المطلقه وقد سبق الكلام عليها تحقيقا وابطالا في الكتاب الخامس وقد يراد بها
كل جسم من شانه ان يقبل كمالا لم يعرفه كالمني والدم لصوره الحيوان وكالخشب للسرير فيكون بالقياس

الى ما ليس فيه هيولى ومادة وبالقياس الى ما فيه موضوعا فان الموضوع كل شي من شانه ان يكون
له كمال وقد كان له والمادة بهذا المعنى هي الصوره هنا واستدلوا على اثباتها لكل محدث بان كل محدث
فحدوثه مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقدار القادر عليه لان صحة
اقدار القادر عليه موقوفة على كونه ممكنا في نفسه فلو كان امكانه نفس صحة اقدار القادر
عليه لزم توقف الشي على نفسه وحينئذ ان الامكان صفة وجودية وهي سابقة على وجود الممكن
تستدعي محلا موجودا وهو المادة واجيب بانه لو كان صفة وجودية لكان الشي حال عدمه
موصوفا بالصفة الوجودية لان المحدث قبل وجوده موصوف بالامكان وذلك محال التفريع
نقل عن الفلاسفة في تعيين مبدا هذا العالم اقوال لا تكاد تحصر سبق بعضها في هذا الكتاب في باب
حدوث الاجسام وغيره وكلها رجم بالغيب ليس لاحد منهم على شي منها برهان وكل هولاء طبايعيون
ينسبون التاثير الى الطبيعة وربما اثبت بعضهم شيا اخر وسماه العقل وربما عبر عنه بالاله والله
عز وجل والحق في هذا الباب ان الله عز وجل قد خلق شيا لا من شي خلافا للدهرية وبعض متاخري
المسلمين والا لزم قدم مادة كارسطو واتباعه او ان لا يكون للعالم اول كجهال الدهرية وقد يخلق
شيا من شي وذلك الشي من شي لكن لا بد من شي لا من شي وعلى هذا فالمبدا المادي امام قريب مثل
الاغذية للبدن واما بعيد مثل الاخلاط بل الاركان واما ابعد كالهيولى عند قوم والجواهر المنفردة
عند اخرين والوحدات وغيرها عند من يقول بذلك واما الصورة فقد يراد بها الجسمية على القول
بالهيولى المطلقة وقد سبق الكلام على هذه في الباب الخامس وقد يراد بها الامر الحاصل للجسم فيحصل
منهما امر وهي المقصودة هنا وهذه قد يكون جوهرية كالنارية والهوائية والمائية وقد يكون عرضية
كهيئة السرير واما العلة الغائية وهي ما لاجله وجد الحادث فلا بد منها في فعل غير الله ونفاها متاخروا
الفلاسفة واخرون عن افعال الله واحكامه **الباب الثامن** الاجسام باقية
وزعم النظام انها تتجدد حالا بعد حال والجود ما في ذلك اي اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت بالامس
وان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب روحه وجسده الذي نزل عليه جبريل بعد ستين سنة من عمره هو الذي
نزل عليه سنة احدى واربعين من عمره ولا يمكن الاعتماد في هذا الباب على مجرد الاستمرار في الحس لان
تعاقب الامثال يظنها الحس واحدا مستمرا ولانه منقوض بالاكوان وعلى الاشاعرة بالاعراض واحتج
الامام بانه يصح وجود الاجسام في الزمان الاول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي وهذا منقوض على قول الاشاعرة بالاعراض **الباب التاسع** في هلاك

كل شي

كل شي الا وجه الله عز وجل وفي الباب مسايل الاولى يجوز هلاك الاجسام عموما والافلاك خصوصا
بدليل قوله عز وجل كل شي هالك الا وجهه ولانها محدثة وما لا يكون ازليا لا يكون ابديا لان ماهيته قابلة
للعدم والا لكان ازليا وقالت الكرامية العالم ابدي واحتجوا بان عدم الاجسام بعد وجودها
اما باعدام المعدم او بطريان الضد او بزوال الشرط والاول باطل لان القدرة صفة موثرة فتقتضي
اثرا والعدم نفي محض فلا يقع بالقدرة والثاني ايضا باطل لان المضادة حاصلة من الجانبين فليس عدم
الباقي لوجود الطاري اولى من اندفاع الطاري لوجود الباقي وكذلك الثالث لان ذلك الشرط ان
كان باقيا كان الكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم الاجسام فيفضي الى التسلسل وان لم
يكن باقيا فهو ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا بما لا يكون باقيا واذا كانت الاقسام كلها
باطلة ثبت ان العدم على الاجسام ممتنع واجيب بان ما ذكرتم قايم في الصور والاعراض مع
انا نشاهد انها توجد بعد ان كانت معدومة وتعدم بعد ان كانت موجودة فما كان جوابكم
في الصور والاعراض فهو جوابنا في الاجسام وقالت الفلاسفة الاجرام الفلكية لا تنخرق واحتجوا
بوجوه احدها ان الحركة ازلية لما سبق ابدية لما سياتي فالمتحرك وهو الجسم ازلي ابدي واجيب
بان دوام الحركة مبني على ان الزمان ازلي ابدي وانه لا يحصل الا بالحركة وهما ممنوعان لما مضى ولما
ياتي الوجه الثاني هو ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد للجهات واذا كان كذلك كان
الخرق والالتيام ممتنعان عليه لانهما لا يحصلان الا بها واجيب بوجوه احدها ان ذلك مبني
على تناهي الابعاد وعلى ان تحدد الجهات لا يكون الا بالمحيط والمركز الثاني ان غايته ان يقتضي ان الحركة
المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد لا ان العدم ممتنع عليه لجواز ان يعدم دفعة الثالث انه بتقدير
صحته لا يمشي الا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهات وهو الفلك الاقصى وكيف يكتفي في اثبات الدعوى
العامة وهي امتناع الخرق والالتيام على ساير الافلاك بالدليل الخاص على انه قد جاء عن علماء التفسير وعلماء
الشريعة ان وقت القيمة تنخرق الافلاك وتنهدم الكواكب الا ان العرش لا ينخرق والفلك الاقصى
هو العرش عندهم فان كان كذلك لم يكن بين ما قالوه ان صح وبين ما ورد في القران تناف اذ لم يلزم مما
قالوه قدح في خرق السموات والعناصر ثم ان دليلهم معارض بما يقتضي جواز الخرق والالتيام على
اجرام الافلاك من وجهين احدهما ان كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون بسيطا او مركبا من البسايط يط
وكل ما كان بسيطا فان كل واحد من جانبيه مساو في تمام الماهية للجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك
لكان البسيط مركبا هذا خلف واذا كان كذلك فكل ما صح على احد الجانبين صح على الاخر فكان فلك

القمر يصح ان يماس مقعره النار ومحدبه كره عطارد وجب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتيام جايزين على الافلاك الوجه الثاني من معارضه الاجسام متساويه في الجسميه وتمام الماهيه فاذا صح الخرق والالتيام على بعضها وجب ان يصح على كل واحد منها لان الاشياء المتساويه في تمام الماهيه يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وللفلاسفه ان يقولوا الاجسام عندنا مولفه من الهيولى والصوره فلا يمتنع ان يكون هيولى كل فلك مخالفه بالماهيه لهيولى الفلك الاخر ثم ان هيولى هذا الفلك مستلزمه لذاتها لذلك الشكل وذلك المقدار فلا جرم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار ثم يقولون فان منعت الهيولى منعنا تساوي الاجسام ثم تمام الماهيه فرع اختلف القايلون بهلاك الاجسام وهم علماء الاسلام فقال قوم ان الله تعالى يعدم الذوات والاجزا وقال اخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق اجزا السموات والارض ويجزيها واحتج الاولون بايات منها قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وكل شي لفظ عام يتناول الكل والهلاك عباره عن العدم والفنا بدليل قوله تعالى ان امرو هلك اى فني ولم يبق وايضا لو تفرقت اجزا الاجسام لكن ما عدمت الاجزا وما فنيت لصدق ان بعض الاشياء لم يهلك وهو محال لانه مناف لقوله تعالى كل شي هالك واعترض بان الهلاك عباره عن خروج الشي عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزا السموات والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها واجيب بعد تسليم هذا التفسير بانه اذا تفرقت الاجزا فقط خرجت السموات عن كونها منتفعا بها اما تلك الاجزا فانها اذا لم تعدم لم تخرج عن كونها منتفعا بها لانها صالحه لان يركب منها السموات والعناصر والجنه والنار وصالحه لان يستدل بها على الصانع القديم فلم يصدق عليها انها هلكت والقران دل على ان الكل يصير هالكا فوجب القطع بان الاجزا تفنى ومنها قوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده ولفظ الخلق متناول لجمله المخلوقات والضمير في قوله يعيده عايد الى الخلق فدلت هذه الايه على انه تعالى يعيد جمله مخلوقاته والاعاده لا تعقل الا بعد تقدم الافنا فدل هذا على انه تعالى يفني جميع مخلوقاته ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر ومعنى كونه اولا هو انه كان موجودا في الازل مع انه كان ليس معه غيره فكذلك معنى الاخر انه يبقى في الابد مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه اخرا لها ومنها قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده حكم بان الاعاده على وفق الابتداء ولما كان الابتدا عباره عن خلق الذوات وخلق التركيب والتاليف فيها وجب ان يكون وقت الاعاده خلق الذوات وخلق

التركيب فيها حتى يكون وقت الاعاده مشابها لوقت الابتداء والله اعلم واحتج من قال ان الله تعالى يفرق الاجزا ولا يعدمها بان اعاده المعدوم ممتنعه فلو ان الله تعالى اعدم الاجزا لكان الذي يوجده بعد ذلك مغايرا لتلك الاشيا التي عدمت اولا وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب واصلا الى العاصي وذلك غير جايز فوجب ان الله تعالى فوجب ان الله تعالى يفرق الاجزاء ويزيل التاليف عنها ولا يعدمها فاذا اعاد التاليف اليها وخلق الحياه مره اخرى كان هذا الشخص هو الشخص الاول بعينه الذي كان موجودا قبل ذلك وحينيذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي واجيب ان كانت اعاده المعدوم جايزه فلا اشكال اعدم الاجزا او فرقها وان كانت ممتنعه فالاشكال لازم فرقها او اعدمها وذلك لان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس هو مجرد تلك الاجزا فانا لو قدرنا ان تلك الاجزا تفرقت وصارت ترابا رميما من غير حيوه ولا مزاج ولا تركيب ولا تاليف كان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليس عباره عن زيد بل الانسان المعين انما يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزا وتالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوه وعلم وقدره وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين ليس عباره عن مجرد تلك الاجزا والذوات بل هو عباره عن تلك الاجزا الموصوفه بالصفات المخصوصه واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد اجزا ماهيه ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند تفرق الاجزا انبطل تلك وتفنى فان امتنعت الاعاده على المعدوم امتنعت الاعاده على تلك الصفات فيكون العايد صفات اخر لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العايد ثانيا هو الذي كان موجودا اولا فلم يكن زيد الثاني عين زيد الاول بل غيره فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعاده المعدوم فلا حاجه الى وجوب اعتقاد تفرق الاجزاء وان منعنا اعاده المعدوم كان الاشكال باقيا سوا قلنا انه تعالى يفني الذوات او قلنا انه تعالى لا يفنيها والله اعلم

المسئلة الثانية قالت الفلاسفه لا نهايه للزمان لانا لو فرضنا له نهايه لكانت تلك النهايه ملحوقه بالعدم فذلك العدم متاخر عنه بالزمان فقبل وجد بعد اخر الزمان شي اخر متاخر عنه بالزمان هذا خلف فاذن يمتنع ان يكون للزمان نهايه ثم قالوا والحركه ايضا كذلك لان الزمان عباره عما ينقسم الى الماضي والى المستقبل فلو لم يكن هناك شي يتغير من حاله الى حاله اخرى لم يصدق انه مضى امر وسيجي اخر فثبت ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركه الا هذا التغير فيلزم من دوام الزمان دوام الحركه واحتج

عن الاول بانه ان عني بالزمان المدة الاعتبارية فهي لا توصف لا بالقدم ولا بالدوام وان عني به الايام
والليالي واجزاوهما وما يتالف منهما من الشهور والاعوام فنهايته تابعه لهلاك الاجسام وما تاخر
العالم عنه به من الزمان فهو المدة المفروضة التي لا تخلو اعنها تقدم ولا تاخر وذلك ليس بمحال
وعن الثاني بانه مبني على ان الزمان لا يحصل الا بتغير ومتغير وقد سبق بطلانه والله اعلم

المسئلة الثالثة ان عني بالنفس الناطقة هذا الهيكل كما هو راي المتكلمين فلا شك
في هلاكها ومن قال انها غيره بل هي جوهر مجرد كما هو راي بعض الحكماء او هي جسم نوراني متساب
في هذا البدن اذا فسد البدن انفصلت تلك الاجسام الشفافة النورانية ورجعت الى عالم
الافلاك والاضواء ان كان من السعداء والى الهاوية والظلمات ان كان من الاشقياء قال
لا يهلك بموت البدن لقوله عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الاية

فرع يجوز هلاكها بعد ذلك لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقالت الفلاسفة النفوس
الناطقة وان كانت محدثة هي ابدية غير قابلة للعدم لانها غير مادية وكل قابل للعدم مادي
والصغرى سبقت واما الكبرى فلان كل ما كان قابلا لشيء فان القابل يكون متقررا مع المقبول فلو
كان للموصوف بقابلية العدم هو الموجود لزم ان يكون الموجود متقررا مع العدم وهو محال واجيب
بمنع الصغرى وبان الكبرى مبنية على ان الامكان اي القابلية صفة موجودة فلا بد لها محل
موجود وهو ممنوع كما سنذكره في العلم الكلي ان شاء الله تعالى

المسئلة الرابعة الملايكة
وهي عندهم العقول الفلكية والنفوس الفلكية هالكة وكذلك الجن والشياطين لان كل شيء
هالك وقالت الفلاسفة العقول الفلكية والنفوس ابدية غير قابلة للعدم لانها مجردة وكل قابل
للعدم مادي وقد سبق تقريرا وجوابا واما الجن والشياطين فهي عندهم نفوس البشر كما سبق فحكمها
حكمها

الباب العاشر في الجوهر والعرض وفي الباب مسايل

الاولى الجسم والمتحيز والجوهر متساوية اذ لا فرد ولا مجرد وعند المتكلمين المتحيز اعم لاثباتهم متحيزا
ليس بجسم وهو المسمى عندهم بالجوهر الفرد وعند متاخري الفلاسفة الجوهر اعم لان الهيولى والصورة
والنفس والعقل عندهم جواهر وليست باجسام ورسموا الجوهر بانه هو الموجود لا في موضوع اي لا
في محل يقوم ما حل فيه فدخلت الصورة لانها تقوم محلها وخرج العرض لان محله تقومه

الثانية الجوهر
لفظ مشترك وليس بجنس للجواهر وزعم ابن سينا انه جنس ثم قال الموجود لا في موضوع يحتمل

معنيين احدهما ان الجوهر موجود حاصل لا في موضوع والثاني انه الشيء الذي وجوده ليس في
موضوع والفرق بين المعنيين ظاهر فان الجوهر بالمعنى الاول لا يكون الا موجودا بالفعل لانه اذا كان
شيء ماهيته انه موجود ثم ذلك الوجود ليس في موضوع كان الوجود شرطا في كونه جوهرا فيلزم
نفيه عند عدم الوجود بخلاف المعنى الثاني فانك قد تحكم بالجوهرية بالمعنى الثاني على الشيء
الذي يجوز ان يكون معدوما لانك جعلت الجوهرية ماهية يكون وجودها اذا وجدت لا في موضوع
وهذا المعنى يصدق على الموجود بالفعل لا في موضوع وعلى المعدوم الذي لو وجد كان وجوده
لا في موضوع ثم قال والجوهر بالمعنى الاول لا يكون جنسا لان الجوهر قد لا يكون وجوده في ماهيته
الا ترى انك تدري ان الانسان هو الذي وجوده يكون لا في موضوع فتحكم عليه بالجوهرية
وان كنت تشك في وجوده والجوهر بالمعنى الاول يجب ان يكون وجوده في ماهيته فلا يتناول
سائر الاشياء التي ليس وجودها في ماهيتها فلا يكون جنسا لها ولغيرها واعلم ان هذا قول بان المعدوم
شيء لانه جعل الشاك في وجود الانسان عالما بانه جوهر قبل دخوله في الوجود مع ان هذا الشيخ
المسكين لما ذكر هذا المذهب في اول الهيات الشفا استبعده جدا وحكم على اصحابه بالجهل وقلة
العقل فكيف الترمه في هذا المقام ثم هنا دلايل يدل على ان الموجود لا في موضوع بالتفسير الثاني لا يمكن
ان يكون ايضا جنسا لما تحته الاول ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته لكان امتياز
كل واحد من انواعه عن الاخر بفصل يمتنع ذلك الفصل ان يكون عرضا لامتناع كون العرض مقوما
للجوهر فوجب ان يكون جوهرا فحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فحينئذ يكون الفصل مساويا
للنوع في طبيعة الجنس فوجب ان يكون امتياز الفصل عن النوع بفصل اخر ولزم التسلسل وهو
محال الثاني ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع يعقل امورا ثلاثة احدها سلب
الكون في موضوع وثانيها كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب وثالثها تلك الماهية التي
عرض لها ذلك الاقتضاء ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية هي ذلك السلب لان الجنس جزء من
ماهية النوع والسلب المحض لا يكون جزءا من ماهية النوع ولا يكون الطبيعة الجنسية هي ذلك
الاقتضاء لما سياتي من ان اقتضاء العلة لمعلولها لا يجوز ان يكون امرا ثبوتيا واذا لم يكن ثبوتيا امتنع كونه
داخلا في ماهية ذلك النوع فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع وايضا فبتقدير ان يكون هذا الاقتضاء
امرا ثابتا الا انه نسبة بين ذات المؤثر والاثر فيكون خارجة عن الماهية فلا يكون جنسا ولما
بطل هذان القسمان ثبت ان الذي يحتمل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهية التي عرض لها هذا الا

تقضا

الا ان هذا ايضا باطل لان اقل مراتب الجنس ان يكون مقوما مشتركا فيه بين الانواع وهذا المعنى
غير معلوم لان الاشيا المختلفه في تمام الماهيه لا يمتنع اشتراكها في اللوازم فلا يبعد ان يقال
المجرد له ماهيه والجسم له ماهيه اخري وهاتان الماهيتان متشاركتان في سلب الكون في الموضوع
بشرط الوجود مع انه لا يكون بينهما مشاركه في شي من الذاتيات اصلا واذا كان الامر كذلك
ثبت ان للوجود لا في موضوع بهذا التفسير لا يجوز جعله مقولا على ما تحته قول الجنس على الانواع
الثالث لو كان الجوهر جنسا لكان العقل مركبا من الجنس والفصل فيكون الصادر الاول عن الله تعالى
اكثر من واحد وذلك عندهم محال الرابع كل ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطا في
ماهيته او يكون مركبا في ماهيته فان كان بسيطا في ماهيته فذلك البسيط يصدق عليه انه جوهر ويمتنع
عليه انه داخل تحت شي من الاجناس لان الداخل تحت الجنس يكون مركبا والبسيط لا يكون مركبا وهذا
ينتج ان الجوهر ليس بجنس واما ان كان مركبا وجب ان يكون له بسايط فكل واحد من تلك البسايط
يكون جوهرا لامتناع ان يكون العرض جزءا مقوما لماهيه الجوهر وحينيذ يعود الكلام الاول في كل واحد
من تلك البسايط فثبت بهذه البراهين ان الجوهر بالتفسير الثاني يمتنع ان يكون جنسا لما تحته وثبت
بالبرهان الذي ذكره ابن سينا انه بالتفسير الاول لا يكون جنسا فبطل ان يكون جنسا على كل تقدير وقد
اورد على طرد الحد انه تعالى موجود لا في موضوع مع انه ليس جوهرا والا لكان الجوهر جنسا له ولزم كونه
تعالى مركبا من الجنس والفصل وذلك محال واجيب بانه ليس المراد من قولنا الموجود لا في موضوع
هو ان يكون موجودا بالفعل بشرط ان يكون لا في موضوع بل المراد انه ماهيه متى وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع فلا يلزم ان الباري تعالى جوهر لان وجوده نفس حقيقته وقد شرطنا في كونه جوهرا ان
يكون وجوده مغايرا للماهيه **المسله الثالثه** قالوا العرض هو الموجود في موضوع اي
محل يقوم ما حل فيه لم يقولوا في محل ليطرد فان الصوره عندهم في محل وهي جوهر وهو يحتمل ايضا معنيين
احدهما انه موجود حاصل في موضوع والثاني انه الشي الذي وجوده في موضوع وواضح انه
بالمعنى الاول ليس جنسا لما تحته لما سبق في الجوهر وانما يشك في المعنى الثاني قال ابن سينا وهو ايضا
ليس بجنس لما تحته من الاعراض لانه ليس داخلا في ماهيتها والا لكان تصورك البياض بياضا يكون
مشتملا على تصورك انه في موضوع لتوقف تصور الذات على تصور جزئها وكذلك نقول في الكم
لكنه ليس الامر كذلك فانا بعد ان نعقل ماهيه الكم والكيف نبقى شاكين في انه هل هو جوهر
او عرض وذلك يدل على ان العرض لا يجوز ان يكون جنسا لما تحته من الاعراض قال الامام وهذه

لانهم بنوا دعواهم على قاعده وهي ان الواحد عندهم لا يصدر عنه الا الواحد

الحجه كما تدل على هذا المطلوب تدل ايضا على ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته من
وجهين احدهما انا قد نتصور معنى حالا في جوهر الارض بمعنى حصول البرد واليبس والكثافه
والحصول في مركز العالم مع انا بعد ذلك نبقى شاكين في ان ذلك المعنى يقوم لمحله او متقوم بمحله
وهذا المعنى صوره والصوره عندكم جوهر فقد عقلنا حقيقه الصوره حال ما نكون شاكين في انها
جوهر ام لا فان دل كلام هذا الرجل هناك على ان العرض ليس بجنس وجب ان يدل هنا ايضا على
ان الجوهر ليس بجنس ولهم ان يقولوا انا لا نعقل هنا من الصوره ماهيتها المخصوصه بل لا نعقل منها الا انها
امر ما مجهول من شانه ايجاب هذه الاثار والماهيه اذا كانت معلومه على هذا الوجه لم يلزم من
العلم بها العلم بجنسها وفصلها بخلاف الالوان والمقادير فانا نعقلها بحقايقها المخصوصه فلو كانت
العرضيه مقومه لها لزم ما ذكرناه فظهر الفرق الوجه الثاني ان الكون في موضوع مفهوم ثبوتي
وقولنا ليس في موضوع اشاره الى سلبه فان كان اقتضا الكون في موضوع ليس بجنس فبان يكون
اقتضا سلب هذا المعنى لم يكن جنسا كان اولي

الباب الحادي عشر في الموجود

وفيه مسايل الاولي الموجود وهو ما ليس بمفقود ليس جنسا لما تحته لوجوه احدها ان الموجود واقع
على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر وكل ما كان واقعا على ما تحته على
هذا النحو لم يكن جنسا اما الصغرى فبينة واما الكبرى وهي ان كل ما كان كذلك فانه لا يكون
جنسا فلان الجنس جزء الماهيه وحصول التفاوت في جزء الماهيه محال فان قال قايل اليس
ان العدد الناقص كالاثنين جزء ماهيه العدد الزايد كالثلاثه والجزء متقدم على الكل فيلزم ان يكون
متقدما بالرتبه على العدد الزايد فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك فوجب ان لا يكون العدد مقولا
على ما تحته قول الجنس اجيب بان تقدم الاثنين على الثلاثه ليس من حيث العدديه بل من
من حيث الوجود فيكون متقدما في المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما في المعنى المفهوم
من العدد فلا يكون الوجود بينهما بالسويه ويكون العدد بينهما بالسويه فالعدد جنس والوجود
ليس بجنس الحجه الثانيه لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته
داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبه فلو كان الموجود جنسا لكانت
حقيقه واجب الوجود لذاته مركبه وذلك محال وهذا مبني على ان كل مركب ممكن
الثالثه لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل
وذلك الفصل يكون موجودا لان الفصل جزء من ماهيه النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهيه

النوع فالفصل لا يكون معدوما فيكون موجودا فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فيفتقر
امتياز ذلك الفصل عن النوع الى فصل اخر ويلزم التسلسل وهو محال الحجة الرابعة
المفهوم من الموجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع كان عرضا فاذا كان جنسا لما تحته لزم كون العرض
مقوما للجوهر وهو محال وان كان غنيا عن الموضوع ثم كان جنسا لما تحته لزم كون الجوهر
جزءا من ماهية العرض وذلك محال لان المجموع الحاصل من الجوهر والعرض لا يحصل في الموضوع
بل الحاصل في الموضوع هو احد جزءيه فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا
في الموضوع ولو كان جزءا من ماهية العرض لكان حاصلا في الموضوع فيكون العرض هو ذلك
الجزء فقط الحجة الخامسة لو كان الوجود جنسا لما تحته لوجب ان لا يعقل الماهية مع الشك
في وجودها وحيث لم يكن الامر كذلك لم يجز ان يكون جنسا لما تحته السادسة قد علمت ان
الجسمية هي كون الشيء قابلا للابعاد فلزم ان الجسم ليس جنسا لما تحته لان القابلية نسبة وكذلك
الجسم النامي ليس جنسا لان الاشتراك في كونها نامية وهو ايضا نسبة وكذلك الحيوان ليس جنسا
لما تحته لان الاشتراك انما هو في الحيوانية وهي كونه حساسا متحركا بالارادة وهي اعراض فعموم
الالفاظ حينئذ اما للاشتراك في اوضاع لغوية او في نسب واضافات وهي امور اعتبارية وان قدر
مدلول واحد مشترك فهو صورة ذهنية **المسئلة الثانية** من الناس من قال لفظ الوجود
واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك اللفظي فقط وليس
هناك مفهوم مشترك لانه لو كان كذلك لكان الوجود وصفا لا يستحيل كونه جنسا اتفاقا فيكون
الوجود قايما بما ليس بموجود قال الامام وتجويزه يفضي الى الشك في وجود الاجسام وتوهم
تقوم الماهية من حيث هي هي ليس بشيء فان الماهية من حيث هي وان لم توصف بالوجود ولا بالعدم
لا تخلو عنهما كما انها لا تخلو عن الوحدة والكثرة وان كانت من حيث هي هي لا توصف بشيء منهما واتفق
متاخروا الفلاسفة وجمهور المعتزلة وجمع من الاشاعرة على ان لفظ الموجود يفيد معنى واحدا في جميع
اقسام الموجودات لوجوه الاول ان بديهة العقل حاكمة بان مقابل السلب شيء واحد وهو
الايجاب فلو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا لما كان الامر كذلك واجيب بان مقابل كل
سلب ايجاب واحد فاذا كان السلب متعددا كان الايجاب متعددا الثاني ان الوجود
مورد التقسيم الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك فالوجود امر مشترك بين الواجب
والممكن واجيب بانه مشترك لفظي كالعين المنقسم الى الجارية والباصرة فلا يلزم ان يكون

الوجود وصفا مشتركا او بان المنقسم هو الماهية اي الماهية اما ان لا تقبل العدم او تقبله الوجه
الثالث المفهوم من الموجودات باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا او ممكنا وكل ما كان
باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما فالموجود مشترك بين الواجب والممكن واجيب بان
المفهوم الباقي مع تغير الاعتقاد هو انه ليس بمفقود لان الموجود لغة هو ما ليس بمفقود والفعل
صيغه وجد ومصدره الوجدان لا الوجود الذي وقع النزاع في انه بديهي او نظري زايد او
ليس بزايد فان هذا المحصل يقينا مع الجهل بالحقيقة فضلا عن ان يبقى مع تغير الاعتقاد وانما
يحصل فقط وهذا يتغير بتغير الاعتقاد الرابع كما ان بديهة العقل حاكمة بان المعقول من الجوهرية
والعرضية والجسمية والسوادية والبياضية مفهوم واحد فكذلك هي حاكمة بان المعقول
من الموجودية مفهوم واحد فان جاز تكذيب البديهة في هذا الحكم فليجز تكذيبها في الحكم
الاول واجيب بان المعقول من الموجودات الذي حكمت البديهة بانه مفهوم واحد هو انها
ليست بمفقودة وهذا الحكم لا يجوز تكذيبها فيه واما شيء اخر غير هذا المفهوم تشترك فيه
الموجودات فغير معلوم بالنظر فضلا عن الضرورة وانما هو شيء توهمته المعتزلة ومتاخروا
الفلاسفة فوضعوا له لفظة الوجود اصطلاحا ومما تقوي هذا عندك ان لفظة الوجود لا تعرف في
اللغة ولهذا قال الاشعري لا معنى للوجود عندي الا الماهية الخامس لو كان لفظ الموجود
لا يفيد فايدة واحدة بل يفيد فوايد مختلفة لكنا اذا قلنا السواد موجود وجب ان يبقى الشك
في انه موجود باي المعاني ولما لم يقع الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد واجيب
انما لم يقع الشك لان المراد من كونه موجودا انه ليس بمفقود وهو امر واحد سلبي يشترك فيه
جميع الموجودات من غير تفاوت فلهذا لم يقع الشك **المسئلة الثالثة** اتفق القايلون
بالاشتراك المعنوي على ان الموجود يقال بمعنى التشكيك على الموجود لا في موضوع وعلى الذي وجوده
في موضوع لان الوجود للشيء الذي يكون في موضوع اما ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعده
واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود الشيء الذي في الموضوع وهذا يدل على ان
الوجود لما ليس في موضوع متقدم على الوجود لما هو في موضوع فثبت ان الموجود مقول
على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر **المسئلة الرابعة**
ذهب القايلون بالاشتراك اللفظي كابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري الى ان الوجود ليس
بزايد مطلقا بل الوجود الذهني نفس الموجود في الذهن والوجود الخارجي نفس الموجود في الخارج

واختلف القايلون بالمعنوي فقالت المعتزله هو زايد مطلقا وقال متاخروا الفلاسفه
بقول الشيخ في الواجب وبقول المعتزله في الممكن واحتجوا في الممكنات بوجوه احدها
انا نتصورها ونشك في وجودها حتى يقوم عليه البرهان واجيب بان المتصور هو الموجود
في الذهن ووجوده عينه ولا شك فيه والمشكوك في وجوده هو الحقيقه الخارجيه وهي غير
متصوره فالمشكوك في وجوده غير متصور والمتصور لا شك في وجوده ووجود كل منهما عينه
الوجه الثاني ان الحقايق الممكنه تقبل الوجود والعدم ووجوداتها لا تقبلهما فهي
ليست بوجوداتها واجيب ان كان المراد الحقايق من حيث هي هي فقبولها للعدم هو استمرارها
على العدم لا فناؤها وقبولها للوجود معناه ان يوجد ما يطابقها في الذهن او في الخارج لانها تتصف
بالوجود ويقوم بها وان كان المراد الحقايق الموجوده في الخارج فقبولها للوجود استمرارها
موجوده وكذلك وجودها تقبل الوجود بهذا المعنى لانه عينها وقبولها للعدم فناؤها بالكليه
وليس في الخارج شي مغاير للوجود وللعدم يقوم به هذا تاره وهذا اخرى وهو في الحالين مقرر
معهما والحقايق التي يتخيل فيها هذا القبول هي الحقايق من حيث هي هي وقد عرفت انها لا تقبل هذا
الوجود ولا هذا العدم وان كان المراد الحقايق الموجوده في الذهن فوجودها في الذهن عينها وعدمها
الذهني فناؤها وقبولها للوجود الخارجي ان يوجد في الخارج ما يطابقها وللعدم الخارجي ان لا يوجد
او بقي بعد وجوده الثالث للماهيات متخالفه والوجود مشترك فلا يكون نفسها وهذا
ظاهر ولا جزءها والا لكانت فصولها لمشاركتها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخرى
ويتسلسل ورد بان الوجود غير مشترك واحتج الشيخ ومن وافقه بانه لو زاد لقام بالمعدوم قالوا
بل بالماهيه من حيث هي ورد بما سبق في ان اشتراك الموجود لفظي واما الواجب فقد احتجوا
على ان ماهيته نفس انيته اي نفس وجوده لا ماهيه تعرض لها الوجود بانه لو زاد لافتقر الى
مؤثر اما مباين فيكون الواجب ممكنا وهو محال او ملاق وهو ذاته ويكون ايجاده اما
حاله وجودها فيكون موجودا مرتين ويعود الكلام ويتسلسل او حاله عدمها فيكون
المعدوم مؤثرا هذا خلف واعترض بان ذاته من حيث هي هي توجب الوجود كما ان الماهيه الممكنه
تقبله من غير اعتبار وجود ولا عدم واجيب بالفرق فان العقل يجزم بان ما لم يوجد لم يؤثر
خلاف القابل وايضا لو جاز تاثير ما ليس بموجود لم يبطل الدور فلا يتم برهانهم على وجود
الباري عز وجل لانه مبني على ابطال الدور المبني على ان الماهيه ما لم توجد لم تؤثر واحتج المعتزله

ومن وافقهم في الواجب بانه لو كان وجودا مجردا لكان تجرده اما لذاته فينافي لوازم الوجود
للزوم العروض لغيره واما لغيره فيكون ممكنا واجيب اولا بان تجرده لغيره وهو عدم
الموجب لعروضه فلا ينافي ولا امكان ورد بانه حينيذ يحتاج الى عدم الموجب لعروضه
وثانيا بان الوجود مشكك فتنافي اللوازم غير محال ورد بمنع التشكيك وان سلم
فهو لا يمنع المساواه في تمام الحقيقه فالثاني محال واحتجوا ايضا بان مبدا الكاينات ان كان
الوجود وحده مشاركه كل موجود والا فالسلب اي التجرد جزء منه واجيب بان التجرد
شرط تاثيره لا جزء ورد بانه يلزم ان يكون كل وجود سببا الا ان الاثر تخلف عنه لفقد شرطه
الممكن حصوله ۞ واعلم ان حجه المعتزله مبنيه على ان الوجود مفهوم واحد واما على
الاشتراك اللفظي فلا يلزم من تجرده لذاته تنافي اللوازم ولا من كون وجوده المجرد مبدا
للكاينات ان يشاركه كل موجود لاختلاف الوجودات في الحقيقه والله اعلم واحتجوا
ايضا بان وجوده معلوم وذاته غير معلومه فوجوده غير ذاته وجوابه ان المعلوم هو انه
موجود اي ليس بمفقود لا حقيقه الوجود الذي وقع النزاع في انه ذاته او صفه له **فرع**
على القول بان الوجود صفه زايده قيل لا يجوز ان يكون اتصاف الشي بالوجود لاجل صفه
قايمه به لان قيام الصفه به فرع على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا بها لزم الدور ۞
وللمعتزله المجوزين اتصاف المعدوم بالصفات ان يمنعوا ذلك تنبيه ان كان الوجود
نفس الماهيه فهو قطعا منه بسيط ومنه مركب لما سبق في الباب الخامس من ان الماهيه منها
بسيط ومنها مركب ۞ **الباب الثاني عشر في الكلي والجزي** لا شك انه يمكن
ان يقع في الذهن معنى واحد وان شيت قلت طبيعه وان شيت قلت حقيقه واحده تشترك فيه
كثيرون كالمعنى الموصوف بالحس والحركه والاراده فانه صوره معقوله واحده يشترك فيها
الانسان والفرس وغيرهما فما كان من هذا القبيل فانه يسمى كليا وما لا يشترك فيه كثيرون
كزيد هذا هو الجزي الحقيقي وفي الباب مسايل الاولى الكلي اي تلك الطبيعه من حيث انه
واحد مشترك فيه ليس الا في الذهن ولا يقع في الوجود قال الشهاب المقتول لانه يصير
له هويه ليست لغيره فلا يكون كليا وقال ابن سينا لانه لو وجد الكلي من حيث انه واحد
مشترك فيه في الاعيان لكانت الانسانيه الواحده بعينها مقارنه للاضداد فان زيدا موصوف
بالعلم وعمرا موصوف بالجهل فلو كانت الانسانيه المشتركه موجوده فيهما من حيث انها واحده

لزم اتصاف الشي الواحد بعينه بالعلم والجهل وذلك محال فان قيل هي واحدة وانما صح مقارنتها
للاضداد لتغايرها بالاعتبار فانها مع المشخصات التي في زيد مغايرة لها مع مشخصات عمرو قيل
الاضداد انما تمتنع اجتماعها لاجل وحدة الموضوع فلا عبرة بتعدد الاعتبار ولو كان التغاير
بالاعتبار مسوغا لاجتماع الاضداد لكان الشي الواحد يقارن السواد والبياض فان اعتباره
مع السواد غير اعتباره مع البياض لكنهما افترقا مع ذلك فاجتماعهما مستحيل لانه ليس يجوز
ان يكون الواحد موصوفا بهما لا لشي اخر فاذن الكلي اعني المعنى المشترك فيه انما هو واحد بحسب
الحد ووجود الحد هو في الذهن وليست الانسانية واحدة موجودة في كثيرين وحدة واحدة فيه انسانية
تامة لا يضره عدم الاخرين ليست في غيره **المسئلة الثانية** معنى كون الكلي واحدا في
الذهن ان يكون معنى معقول واحد بالعدد من حيث هو في النفس له اضافات كثيرة الى امور كثيرة
من خارج ليس هو اولى بان يطابق بعضها دون بعض ومعنى المطابقة ان يكون لو كان هو بعينه في
اي مادة كانت من تلك المواد لكان هو ذلك الواحد او اي منها جرد عن مشخصاته وسبق الى
الذهن قبل الاخر اثر ذلك الاثر الحاصل في النفس **المسئلة الثالثة** هذه الطبيعة يجوز
تجردها عن الوجود الخارجي وهل يجوز تجردها عن الوجودين معا فيه ما سبق في ان المعدوم
شي **الرابعة** هذه الصورة المعقولة الواحدة بحسب الحد المطابقة لكثيرين اذا اخذت من
حيث هي هي غير مقيدة بكلية ولا جزئية ولا وحدة ولا كثرة ولا شي اصلا كانت هي الكلي
الطبيعي ولا وجود له في الاعيان لانها مطلقة وكل موجود في الخارج مقيد وقال بعض
المغرورين هو موجود لان الحيوان من حيث هو هو جزء من هذا الحيوان الموجود وجزء الموجود
يجب ان يكون موجودا وهذا غلط لما سبق ولان الحيوان من حيث هو ان كان عرضا فكيف
يتصور ان يكون جزءا من هذا الحيوان وهو جوهر وان كان جوهرا فان كان له تحقق في
نفسه فهو القول بان المعدوم ثابت وهم يجهلون قايله على انه مطلق والموجود مقيد وان
لم يكن له تحقق فهو نفي محض والنفي المحض كيف يكون جزءا من الموجود **المسئلة الخامسة**
وتلك الحقيقة التي هي واحدة بحسب الحد اذا وجدت في الاعيان كثيرة فكثرتها ليست لكونها
تلك الطبيعة والا لزم ان تحصل الكثرة في كل شخص لانه انسان فاذن الكثرة تعرض لها بسبب
زايد وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسي بالفعل الا وقد
صار نوعا وانما صار نوعا لا لذاته بل لزيادة اقترنت به فهذه الزيادة معلومة بالبديهة بخلاف

زيادة النوع وهي التعين فان زيادة التعين على الماهية فيها سوالات ه واعلم ان هذا
المعنى الذي يمتاز احد النوعين عن الاخر يمتنع ان يكون عدميا لان الفصل جزء من ماهية
النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود تتمة قولنا تلك الطبيعة تتكثر
في الخارج بزيادة الفصل او التعين فيه تجوز والمراد ان ما تطابق به الانواع او الاشخاص لو
تجردت عن الفصول او التعينات تلك الحقيقة الكلية مما يشابهها في اخص صفاتها
لا تتعدد الا بزيادة لا ان تلك الطبيعة الكلية بعينها تتعدد فان تلك الطبيعة لا
توجد في الاعيان لا واحدة ولا كثيرة وانما توجد في الاعيان ما يشابهها كالباقي من الفرس
والانسان لو جردا عن فصلهما مما يطابقانه الحيوان الكلي فان ذلك الباقي عند تجريد
العقل نوع الانسان والفرس عن فصلهما يشابه الحيوان الكلي فيما لا ينفك عنه من الصفات
كالحس والحركة بالارادة وغيرهما مما يتوهم انه داخل في الحقيقة وهو ليس بداخل وانما
زعم هذا من توهم ان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان لتخيله ان الحيوانية التي في الانواع
والانسانية في الاشخاص هي الكلي الطبيعي بعينه وكيف يتوهم هذا مع اتصاف الشخصين
او النوعين بضدين كعلم وجهل ورجلين ولا رجلين وتغاير الاعتبار لا يسوغ اجتماع
الضدين مع وحدة الموضوع كما سبق على ان كل موجود في الخارج مقيد والطبيعي ليس
بمقيد **المسئلة السادسة** الزيادة التي هي الفصل يجب ان يكون خارجة عن
ماهية الجنس والا لكانت مشتركة فيها قالوا والفصل مقوم لما في النوع من الجنس وخارج
عنه والحق ان كل واحد منهما شرط لتحصل الاخر لا ينفك احدهما في وجوده في الاعيان
عن الاخر لانهما فردان من كليين لا يتشخص كل منهما الا بزيادة وكذلك قيل النوع اخص
كليين قالوا والفصل جزء من ماهية النوع لانه لا معنى للنوع الا مجموع الفصل والجنس وسبب
لوجود النوع لان الفصل جار مجرى الصورة هي الجزء الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية
المركبة من تلك المادة وتلك الصورة وفساد هذا القول واضح عن قريب ان شاء الله تعالى
هداية وتذكير اذا كان الكلي لا وجود له الا في النفس كما سبق فلا وجود للجنس
ولا للنوع في الاعيان الا للمعينات واذا كان في كل متعين حقيقة ليست في غيره كما سبق
فلا اشتراك بين المتعينات الا في النسب كاشتراك كل واحد من الاجسام المشخصة في كونها
قابلة للابعاد وكاشتراك كل واحد من النباتات والحيوانات الموجودة في كونها نامية

وكاشتراك كل من الافراد الموجوده للحيوان في كونها حساسه ومتحركه بالاراده
وكاشتراك الافراد الموجوده للانسان في كونها حساسه متحركه ناطقه وكاشتراك
الافراد الموجوده للفرس في كونها صاهله وكذلك افراد كل نوع ويدلك على صحه ذلك
قولهم في حد الانسان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالاراده الناطق المايت وقولهم
في حد الفرس هو الجسم النامي المتحرك بالاراده الصاهل وقولهم في حد الحيوان هو الجسم
النامي الحساس المتحرك بالاراده وقولهم في حد النبات هو الجسم النامي فيجعلون
المشترك الجسميه التي هي قبول الابعاد الثلاثه كما سبق وهي عرض ثم يميزون غير الجماد
عنه بالنمو وهو عرض ثم يميزون غير النبات عنه بالحس والحركه الاختياريه وهما عرضان
ثم يميزون الانسان عن غيره من الحيوانات بالنطق الذي هو التعقل بالقوه وهو عرض ويميزون
الفرس بالصاهليه وهي عرض وكذلك الى اخر الحيوانات فالاشتراك والتمييز انما هو بالاعراض
ومن قال ان هذه الامور المذكوره في الحد اجزا لا صفات فقد كابر وكيف يسوغ لعاقل ان
يقول التعقل جزء والتعجب او الضحك صفه وانما حملهم على ذلك غلطهم في التمييز بين الصفات
اللازمه للذات التي لا ينفك الموصوف عنها لا في الذهن ولا في الخارج وبين اجزاء الذات
حيث اشتركت الصفات المذكوره والاجزا في هذا القدر واذا قال لك احد ليس النمو او الحركه
او النطق بفصل وانما الفصل هو النامي والحساس والمتحرك والناطق وهي جواهر فان الناطق
ذات متصفه بالنطق وكذا البواقي فاعلم انه ممن لعب بعقله فان الناطق الذي جعله فصلا
ان كان هو الكلي فلا وجود له فضلا عن ان يكون جزءا من الانسان وان كان هو الجزئي
فهو الانسان وكيف يكون الشي جزء نفسه او مميز نفسه ولين قال الناطق الجزئي
جزء الانسان لا نفسه فيصلح ان يكون مميزا له لزم ان يكون الانسان مركبا من ذاتين احديهما
ناطقه والاخرى متحركه ويلزم ان يكون المدرك الانسان غير المتحرك وبالعكس وقد بان فساده
في باب النفس وان المدرك المتحرك شي واحد فالذات الناطقه من الانسان هي بعينها الذات
الحساسه المتحركه بالاراده فالمميز لها عن الذوات المشاركه لها في كونها حساسه متحركه
هو كونها ناطقه لا ذات ناطقه والله اعلم **فرعان** نسبه هذا الزايد الى تلك الطبيعه
نسبه الصوره الى الهيولي فلا تعين لها بدونه ولا انفكاك لاحدهما عن الاخرى في الوجود
فالحيوانيه التي في الانسان لا توجد الا فيه وكذلك ناطقته **الفرع الثاني**

ليس في

ليس في الحقايق البسيطه جعلان بل جعل الجسم جوهرا هو جعله جسما وجعل الحيوان جسما
ناميا هو جعله حساسا متحركا بالاراده وجعل الانسان حيوانا هو جعله ناطقا فلم يجعل
جوهرا ثم جسما ولا جسما ناميا ثم حساسا متحركا بالاراده ولا حيوانا ثم ناطقا بل هو في
الوجود شي واحد يفصله العقل والله اعلم **القسم الثالث** من المتقدمين الزلل في العلم
والعمل قال ابو الاجهر هو العلم الالهي وهو علم ما بعد الطبيعه وهو الفلسفه الاولى وموضوعه
الموجود من حيث هو موجود فانه يبحث فيه عن عوارض الموجود الذاتيه اى التي يلحقه لما
هو موجود كالكليه والجزييه والوحده والكثره والعليه والمعلوليه وما جرى مجرى
هذه لا الموجود من حيث هو موجود مخصوص ككونه كما او جنسا طبيعيا فان الموجود
من الحيثيه الاولى موضوع للعلم الرياضي فانه يبحث فيه عن عوارض الكم ككونه مساويا
لشي ومن الحيثيه الثانيه موضوع للعلم الطبيعي فانه يبحث فيه عن عوارض الجسم الطبيعي
ككونه متحركا او ساكنا او غير ذلك فلنذكرها هنا اقسام العلوم فنقول الحكمه
هي استكمال النفس الانسانيه بتصور الامور والتصديق بالحقايق العلميه والعمليه على
قدر الطاقه البشريه فالحكمه المتعلقه بالامور النظريه التي الينا ان نعلمها وليس لنا ان نعملها
تسمى حكمه نظريه كعلمنا بان العالم حادث وان العالم له صانع وان الصانع قديم قادر عالم
وان السما كره وان النفس باقيه والمتعلقه بالامور التي الينا ان نعلمها ونعملها تسمى حكمه عمليه
كالعلم بانه كيف يكون اكتساب الملكات الفاضله النفسانيه وازاله الملكات الخبيثه
النفسانيه وكيف يمكن ازاله المرض وتحصيل الصحه وكل منهما ينقسم ثلاثه اقسام فالعمليه
تنقسم الى حكمه مدنيه وحكمه منزليه وحكمه خلقيه لان الحكيم لا بد له في
عمله من غرض وذلك اما ان يكون مختصا به فالحكمه علم الاخلاق واما ان يكون مختصا
به مع خواصه واهل منزله وهي علم تدبير المنزل واما ان يكون عايدا الى ذلك الانسان مع عامه
الخلق وهي علم السياسه وعلم تدبير المدنيه ومبدا هذه الثلاثه مستفاد من جهه الشريعه
الالهيه وتتصرف فيها بعد ذلك القوه النظريه من البشر بمعرفه القوانين والقوه العمليه
منهم باستعمال تلك القوانين في الجزئيات وفايده المدنيه تعلم كيفيه المشاركه التي تقع فيما
بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وفايده الحكمه
المنزليه معرفه الاحوال التي تكون بين زوج وزوجه وولد ووالد ومالك وعبد واما

الالهيات

وًنا

للحكمة الخلقية ففايدتها تعلم الفضايل وكيفية اقتباسها لتزكوا بها النفس واما الحكمة
النظرية فاقسامها ايضا ثلاثة حكمة تتعلق بما هو في الحركة والتغير من حيث هو في
الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية وتسمى ايضا العلم الاسفل وموضوعها الجسم الطبيعي
من حيث هو متحرك او ساكن اعني من حيث له قوة التغير والثبات وحكمة تتعلق بما من شانه
ان يجرده الذهن عن التغير وان كان في وجوده الخارجي محتاجا الى الجسم مخالطا للتغير وتسمى
حكمة رياضية والعلم الاوسط وحكمة تتعلق بما وجوده الذهني والخارجي مستغن
عن مخالطة التغير وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالهية وتسمى العلم الاعلى وهي معرفة
الربوبية ومبادي هذه الاقسام الثلاثة مستفاد من ارباب الملة الالهية ويتصرف في تحصيلها
على الكمال القوة العقلية على سبيل الحجة ومن اوتي استكمال نفسه لها بين الحكمتين اعني
النظرية والعملية واوتي العمل فقد اوتي خيرا كثيرا ولنرجع الى المقصود فنقول الفلسفة
الاولى هي الحكمة المتعلقة بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير وموضوعها الموجود لما هو
موجود والفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة الربوبية وقد يقال لها العلم الالهي ونحن
نختار الاصطلاح الاول فنخص الالهي بالعلم الباحث عما لا يخالط المادة اصلا واما ما يقال
انه يكون في المادة تارة ومجردا عنها اخرى كالوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلة
والمعلولية والكمال والنقصان وغير ذلك من المعاني التي توجد تارة في المجردات وتارة في
الجسمانيات فانا نسميه بالعلم الكلي ومن ثم انقسم القسم الثالث من الكتاب قسمين
احدهما العلم الكلي وهو الباحث عن الوحدة والكثرة وما يجري مجراهما وفيه مسايل الاولى
في تفسير الحلول المذكور في حصر الموجود وجمهور الناس انه عبارة عن كون شايعا في غيره لا على
سبيل الجزئية فخرج عنه الكون في الخشب والمكان وكون اللونية في السواد وكون الحيوانية
في الانسان والانسانية في زيد ودخل في الحلول بهذا المعنى حلول الصورة في الجوهر عند من
يقول بها وحلول العرض في الجوهر ومن الناس من فسر حلول العرض بكونه حاصلا في الحيز تبعا
لحصول محله فيه وقالوا لانه ثبت ان المتحيز حاصل في الحيز المعين ولا شك ان العرض
الحال في ذلك الجسم يكون ايضا حالا في ذلك الحيز فانا ندرك تفرقة بديهية بين البياض القايم
بهذا الجسم والبياض القايم بذلك الجسم ونعلم ان هذا البياض حصل في هذا الحيز الذي حصل الجسم
فيه فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان الجسم اصل في

ذلك الاختصاص والعرض تابع فلهذا المعنى قالوا كون العرض حالا في المحل معناه كون ذلك
العرض حاصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه وبنوا على هذا التفسير ان كل ما كان مجردا
عن الوضع والحيز فانه يمتنع كونه موصوفا بشي من الصفات ثم اعتبروا هذه المقدمة طردا
وعكسا اما الطرد فان المعتزلة والمجسمة قالوا لا شك ان نفس الانسان موصوفة
بالعلوم والاخلاق وقد ثبت كل ما كان محلا لغيره كان جسما مختصا بالحيز فالنفس جسم
وايضا اذا ثبت انه سبحانه موصوف بصفات وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص
بحيز ينتج انه سبحانه كذلك واما العكس فان نفاة الصفات قالوا ثبت ان ذاته سبحانه منزهة
عن الوضع والحيز وكل ما كان كذلك امتنع كونه موصوفا بشي من الصفات ينتج انه سبحانه
غير موصوف بشي من الصفات قال الامام تفسير الحلول بما ذكروه باطل لوجوه
الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم فلو كان الحلول مفسرا
بما ذكروه لكان معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز حاصل في ذلك الحيز تبعا لحصول
محله فيه وذلك محال لانه يوجب التسلسل الوجه الثاني ان بديهة العقل حاكمة
بان الثلاثة فرد والاربعة زوج وبديهة العقل حاكمة بان كون الثلاثة ثلاثة وكون الاربعة
اربعة ليس له وضع وحيز حتى يفسر كونه موصوفا بالفردية والزوجية بما ذكره الوجه
الثالث ان ذات الاله موصوف بالصفات الاضافية بالاتفاق وهذا القدر يكفي
في ابطال قولهم الرابع ان الاجسام قد يكون موصوفة بالاضافات مثل وصف
الانسان بالابوة والبنوة ولا يمكن ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات
هو ان الاضافة حاصلة في هذا الحيز تبعا لحصول محلها فثبت ان هذا التفسير الذي ذكروه
باطل

المسئلة الثانية

في حصر الموجود المشبهة والكرامية الموجود اما حال
او محل ولا ثالث لهما وعند الاشاعرة الموجود اما متحيز او حال فيه او لا متحيز ولا حال فيه والثالث
هو الله عز وجل والثاني العرض والاول ان انقسم فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد وللمعتزلة
كذلك الا انهم شرطوا في الجسم ان يكون طويلا عريضا عميقا ومتاخروا الفلاسفة الموجود اما
حال او محل او لا حال ولا محل والثالث ان كان واجبا لذاته فهو الحق سبحانه وتعالى والا فهو
الجواهر المفارقة النفوس والعقول والمحل ان استغنى في قوامه عن الحال فهو الموضوع والحال
العرض والا فهو الهيولي والحال الصورة والمركب منهما الجسم فالجوهر الموجود لا في موضوع

كان فلا حلول في المحل او لم يحل والعرض هو الموجود فيه والعرض لا بعين جواب ما هو بغيره
بخلاف الصوره والمحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض والموضوع مرادف للجسم والجوهر
اعم من الهيولى ومن الصوره ومن النفس ومن العقل **فرع** الاجناس العاليه عند متاخري
الفلاسفه عشره وتسمى المقولات احدها الجوهر وقد عرفته الثاني الكم وهو هيئه في
الجسم وهي لذاتها قابله للتجزي والمساواه والتفاوت والنهايه فمنه المتصل وهو الذي يوجد
لاجزائه حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به ومنه المنفصل وهو الذي لا يوجد فيه ذلك
وقسم المتصل الى غير قار الذات كالزمان والى قار وقسم الى ثلاثه طول مجرد وهو الخط
وطول مع عرض فحسب وهو السطح وطول وعرض وعمق وهو الجسم التعليمي الثالث
الكيفيه وهي هيئه قاره غير محوج تصورها الى امر خارج عنها وحاملها فمنها ما يختص
بالكميات كالزوجيه للعدد والاستقامه للخط ونحوهما ومنها حالات اما محسوسه
سريعه الزوال كحمره الوجل وتسمى انفعالات لانها عن انفعال النفس او ثابته كحمره الورد
وملوحه البحر وتسمى انفعاليات ومنها غير محسوسه اما ثابته وتسمى ملكه وليس من
شرطها الوجود بالفعل في الاصطلاح بل القدره على الاحضار من غير فكر وكسب واما غير
ثابته كغضب الحليم وتسمى الحال ومنها الاستعداد اما للقبول كاللين واما للتنائي
عن القبول كالصلابه الرابع الاضافه وهي هيئه للشي لا تعقل الا بالقياس الى غيره وهي
تلحق جميع المقولات بحسب اشديه او مساواه او مشابهه ونحوها فالجوهر كالاب والكم
كالعظم والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالالبس والفعل
كالاقطع والانفعال كالاسد تقطعا والاضافات في تشخصها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها
تابعه لمعروضها **تذنيب** يطلق المضاف على الاضافه كالابوه وهو المضاف الحقيقي
وعلى معروضها كالاب وعليهما جميعا وهو المشهور ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود ووجوب
الانعكاس كما تقول اب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقه او محصله في طرف
كان في الطرف الاخر كذلك اما لو حصل موضوع احديهما لم يلزم حصل موضوع الاخرى
الخامس الوضع هو هيئه تحصل من نسبه اجزا الجسم بعضها الى بعض كالقيام والقعود
السادس ان يفعل قالوا وهو تاثير الجوهر في غيره تاثيرا غير قار الذات وهذا التفسير
دسيسه والحق هو تاثير الفاعل في غيره تاثيرا غير قار الذات **السابع** ان ينفعل قالوا هو

تاثير الجوهر

تاثر الجوهر من غيره تاثرا غير قار الذات الثامن الاين وهو كون الجسم في المكان
التاسع متى وهو كون الجسم في الزمان العاشر الملك وهو كون الجسم في محيط بكله
او ببعضه ينتقل بنقله كالتقمص والتختم ويرد عليهم سوالات الاول انهم قالوا الا موجود في الممكنات
الا وهو داخل تحت هذه الاجناس العشره وفيه نظر لان الموجود اما ان يكون بسيطا او
مركبا فان كان بسيطا وجب ان يكون غير داخل تحت هذه المقولات او داخلا تحتها الا ان
هذه المقولات لا تكون اجناسا اذ لو كان داخلا تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات
اجناسا كانت البسايط داخله تحت الاجناس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته
مركبه من الجنس والفصل فحينيذ يلزم ان يكون البسيط مركبا هذا خلف وان كان الموجود مركبا
فالمركب انما يكون مركبا من البسايط فحينيذ يعود السوال المذكور السوال الثاني طلب
الدليل على كون كل واحد من هذه المقولات العشره جنسا فانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا
الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل انواعا له وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطي
وذاتيا وكمال الذاتي المشترك واثبات هذه في كل واحد من هذه العشره كالمتعذر فجنسيتها غير
معلومه لاحتمال ان يكون كل واحد منها مقولا على ما تحته قولا عرضيا السوال الثالث
اذا قسمنا كل واحد من هذه العشره الى انواعه فلا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول او العوارض
فان كان التقسيم بالعوارض فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول ام لا وعلى تقدير ان يكون
الفصول فهل هو بالفصول القريبه او البعيده وهذه الاشيا ما لم يتضح القول بها لم يصح القول
بان هذه العشره اجناس ولم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام المشهوره تقسيم الاجناس
الى انواعها القريبه وبالجمله فجنسيتها غير معلومه الرابع الجوهر ليس جنسا لما تحته لما سبق
في الطبيعي السوال الخامس الاضافات لا وجود لها في الاعيان
ويدل عليه وجوه الاول لو كانت موجوده في الاعيان لزم ان يكون ذات الله تعالى
محلا للحوادث المتعاقبه من الازل الى الابد لان كل حادث فقد كان الله تعالى موجودا
قبل حدوثه ثم يصير موجودا مع حدوثه ثم يكون موجودا بعد حدوثه فهذه القبليات والبعديات
اضافات ومحلها هو ذات الله تعالى فلو كانت هذه الاضافات امورا موجوده لزم ان يكون
ذات الله تعالى محلا للحوادث وانتم لا تقولون به الوجه الثاني قال الامام لو كانت
الاضافه صفه موجوده لكان حصولها في ذلك المحل زايدا عليها ثم ذلك الزايد ايضا يكون

حاصلاً فی ذلک المحل فیلزم التسلسل ثم قال ولا نقال لم لا یجوز ان یکون حصولها فی ذلک المحل
هو عین وجودها لانا نقول حصولها فی ذلک المحل نسبة بین ماهیتها الموجوده وبین ذلک
المحل والنسبه بین الشیئین مغایره لهما واعلم ان فی ذلک دلاله هذا الوجه علی ان الاضافه
لیست موجوده نظرًا وان کان حصولها فی المحل زایدًا علیها فان التسلسل فی مثل ذلک غیر
متضح لما سیاتی قریبًا فیما یجوز فیه التسلسل وما لا یجوز الوجـــه الثالث لون الشی
قبل شی اخر اضافه بینهما والاضافه لا توجد الا عند وجود المضافین فلو کانت الاضافه
امرًا موجودًا لزم من وجودها حصول المضافین معًا فیلزم ان یکون القبل حاصلاً مع البعد وذلک
ینافی کون القبل قبلاً وکون البعد بعدًا السـؤال السادس کون الشی فی الزمان لا یجوز
ان یکون عرضًا زایدًا والا لکان ذلک الزاید حاصلاً فی الزمان فیکون حصوله زایدًا علیه ولزم
التسلسل السـؤال السابع لا نسلم ان الزمان کم متصل ویدل علیه وجوه الاول
ان الکم المتصل هو المنقسم الی جزئین متلاقیان علی حد واحد وقسما الزمان هما الماضی والمستقبل
وهما معدومان والحد المشترک هو الان الحاضر وهو موجود فیلزم ان یتصل احد المعدومین
متصل بالمعدوم الثانی بطرف موجود وهذا لا یقوله عاقل الوجـــه الثانی ان
عدم الزمان یکون دفعه فیکون ان العدم متصلاً بان الوجود وکذلک القول فی الان الثانی
والثالث فیکون الزمان مرکبًا من انات متتالیه فیکون الزمان علی هذا التقدیر منفصلاً لا
متصلاً الثالث ان الموجود بالفعل ابدًا لیس الا الآن الواحد الذی لا یقبل القسمه فهذا
الان الموجود لما لم یکن قابلاً للقسمه لم یکن فیه انفصال ولما لم یوجد معه غیره لم یکن
له اتصال بغیره وذلک یدل علی ان الزمان یمتنع ان یکون متصلاً فی ذاته واما السوال
مقوله ان یفعل وان ینفعل فقد سبق فی کون الجسم یفعل وینفعل وکذلک القول فی النقطه والمقدار
سبق فی الطبیعی واما حجه المثبتین لهذه الاعراض النسبیه نفی فی الکل شی واحد وهو
ان المفهوم من کون الشی موثرًا فی الغیر وقابلاً للغیر ومن کونه ابا وابنا مغایر للمفهوم من
تلک الذوات المخصوصه بدلیل انه یمکن ان یعقل تلک الذوات المخصوصه مع الذهول
عن هذه النسب المخصوصه وبالضروره ذلک المفهوم المغایر لیس سلبًا محضًا لان قولنا موثر
نقیض قولنا لیس بموثر الذی هو سلب فی الحقیقه ورافع السلب ثبوت فهذه المفهومات امور
ثبوتیه زایده علی الذات ثم قالـــوا ان حجه الحکماء لیس الا التسلسلات ونحن نلتزمها واجاب

الاولون بان قالوا اما ابطال التسلسل فسیاتی بطریق التطبیق المذکور فی فصل تناهی
الاجسام وایضًا فهب انکم التزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال لازم مع ذلک
فان التسلسل انما یعقل فی امور یلتصق کل واحد منها بغیره لا الی نهایه الا ان القول
یکون النسبه امرًا وجودیًا زایدًا ابدًا یمنع من هذا الالصاق لان کل شیئین یفرضان
ملتصقین فالتصاقهما متوسط بینهما فالملتصقان ملتصقین هذا خلف المسئله
الثالثه فی حصر العرض متاخروا الفلاسفه الموجود فی موضوع اما ان یقتضی قسمه
او نسبه او لا قسمه ولا نسبه والاول هو الکم بانواعه والثانی سبعه وهی الاین
والمتی والاضافه وان یفعل وان ینفعل والجده والوضع والثالث الکیف بانواعه وقد
سبق شرحها ثم قالـــوا الموجودات التی فی موضوع منها ما لها قرار فی الوضع
ومنها ما وجودها الا علی سبیل الاستمرار ویدخل فی القار جمیع اقسام الکمیه
الا الزمان عند من یقول الزمان مقدار الحرکه وجمیع اقسام الکیفیه الا الصوت
وجمیع الاضافات الی الامور الثابته وذلک لان قار الذات اما ان یتوقف تعقله علی
غیره وهو الاضافه او لا وهذا اما یوجب لذاته التجزی والنهایه والمساواه وهو الکم
او غیر موجب لهذه الاشیا اصلا وهو الکیف ویدخل فی غیر القار الزمان عند من
یقول انه مقدار الحرکه والصوت والحرکه ومقوله ان یفعل ومقوله ان ینفعل
قالـــ المتقول لانه حرکه اضیفت تاره الی الفاعل واخری الی القابل وشرط
الامام فی دخولهما فی غیر القار ان یکونا فی الامور الجسمانیه وهذا بنا علی ما قرره من
انه لیس من شرط التاثیر التغیر واما الاین ومتی والوضع والملک فلا یعقل الا
بالاضافه ولهم فی الحصر وجه اخر وهو ان العرض اما ان یکون للموضوع فقط ای
لا بالقیاس الی غیره وهو الصفه الحقیقیه العاریه عن الاضافه کالبیاض واما ان یکون
له بالقیاس الی غیره وهذا اما ان یکون نفس وجود ذلک الغیر فقط وهو الاضافه
المحضه کالاخوه فانها بمعنی وجود الاخ او لا یکون وهو الصفه الحقیقیه التی لها اضافه
کالاین فانه عباره عن حصول الموضوع فی المکان فهو له بالقیاس الی المکان ولکنه
لیس نفس وجود المکان واما المتکلمون فقد حصروا العرض فی قسمین احدهما
الذی یمکن قیامه بغیر الحی وهو المحسوس باحد الحواس الخمس والاکوان الاربعه

الحركه والسكون والاجتماع والافتراق والثاني الذي لا يمكن قيامه الا بالحي
وهو الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالحياه والعلم والقدره والاراده وغيرها
وما سوى ذلك فامور اعتبارية لا وجود لها في الاعيان **المسلة الرابعة**
هذه الامور التي عددناها غير الجوهر حقيقتها مغايرة لحقيقة الموضوع ويعرف ذلك
من تبدلها وبقاء حقيقته كما كانت وذهب جماعة منهم الاصم الى ان الاعراض
ليست لها حقيقة ويدل على فساد قولهم انه لو كان للجسم اعراضه لكان
للجسم حركة وسكونا وبياضا وسوادا وقياما وقعودا وذلك معلوم الفساد
بالبديهه واحتج الاصم بان اثبات الاعراض يودي في حق الله تعالى الى التعجيز وهو
محال اتفاقا وذلك لان الجواهر الموجوده لا تنفك عن خلق الله تعالى اياها وخلق
الله فعل والفعل عرض فالجواهر حالة الايجاد لا تنفك عن الاعراض وذلك يودي الى
انه يستحيل في قدرة الله عز وجل افراد احد الشيين عن الاخر في الايجاد وهذا باطل
لانه يودي الى التعجيز والجواب لا نسلم انه اذا لم ينفك وجود احدهما عن الاخر
ادى الى التعجيز وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك مما يدخل تحت القدره وهو ممنوع فعليكم
بيان دخوله تحت القدره واحتج ايضا بان الاراده والفعل محدث وبالاتفاق وصف
الله بانه مريد فاما ان يكون فاعلا للاراده في نفسه فيكون محلا للحوادث او في غيره الذي
هو المراد وهو محال اذ يلزم ان يكون المراد هو المراد او لا في محل وهو محال لان الاعراض
لا تقوم بانفسها واذا بطلت هذه الاقسام وجب ان يكون المراد هو الاراده والفعل هو
الفاعل واعلم ان للناس عن هذا ثلاثة اجوبة احدها لا نسلم ان الاراده
محدثة ولا انها فعل بل هي صفة لله عز وجل قديمة من صفات ذاته تعالى لا من صفات
الفعل وهو جواب الاشاعره كما سياتي ان شا الله تعالى الثاني التزام القسم الاول
وهو جواب من يقول بانه لم يزل عز وجل فاعلا وجوز ان يقوم به حوادث لا اول لها
الثالث جواب بعض المعتزلة القايلين بان ارادته محدثة لا في محل وكل ذلك
سياتي ان شا الله تعالى **فروع** الاول اختلف القايلون ببقا الاعراض في استمرار
الذات فقال قوم انه مفهوم زايد لان الذات كانت حاصلة في الزمان الاول فلما حصل
في الزمان الثاني حصلت الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار

الذات مغايرا لنفس الذات وعورض بان الذات كانت متجدده في الزمان الاول ثم في
الزمان الثاني صارت غير متجدده فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة زايدة على ذاتها
وهو محال لما سياتي وقال اخرون ان استمرار الذات ليس صفة زايدة على الذات
وذلك لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف
النفي بالصفة الثابتة وذلك محال **الفرع الثاني** هل يحتاج الجوهر الموجود في
الزمان الثاني الى معنى يقتضي وجوده في ذلك الزمان ام لا من الناس من اثبته وسماه
بالبقا قال الامام والحق انه محال لوجوه الاول ان وجود الجوهر في
الزمان الثاني نفس وجوده في الزمان الاول لكن وجوده في الاول كان غنيا عن
هذا العرض فوجوده في الزمان الثاني يجب ايضا ان يكون غنيا عنه لان حكم الشي
الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغنا الوجه الثاني وجود الجوهر في الزمان
الثاني لو كان معللا بهذا العرض لكان هذا العرض موثرا في ايجاد الموجود وهو
محال الوجه الثالث لما ان العرض محتاجا في حقيقته واثباته الى الجوهر امتنع كون
الجوهر محتاجا في وجوده الى شي من الاعراض والا وقع الدور الوجه الرابع
شرط قيام البقا بالجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصوله في الزمان
الثاني معللا بالبقا لزم الدور وهو محال واحتج مثبتوا البقا بهذا التفسير بان الجوهر
حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما والجايز مفتقر الى المخصص ويستحيل
ان يكون ذلك المخصص الا البقا فكان القول بوجود البقا حقا اما ان الجوهر حصل
في الزمان الثاني فقد سبق والخلاف فيه مع النظام فانه زعم ان الجسم يتجدد حالا بعد
حال واما ان الجوهر جايز البقا في الزمان الثاني فلان قبول ماهيته للوجود من
لوازم الذات فتكون هذه القابلية حاصلة ابدا واذا كان كذلك كان جايز الوجود
في الزمان الثاني والثالث وذلك يقتضي كون الجسم جايز البقاء وهذا الكلام متين الا
انه يلزم عليه صحة بقاء الاعراض كما سبق واما ان الجوهر في الزمان الثاني جايز العدم
فلما سبق ايضا والخلاف فيه مع الكرامية واما ان الجايز مفتقر الى المخصص فمعلوم بديهة
وعورض بما تقدم وبجواز اسناد وجوده في الزمان الثاني الى الفاعل المختار **الفرع
الثالث** اختلف القايلون باثبات معنى يقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني على اربعة

اقسام فان ذلك المقتضي اما ان يكون عدميا او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا
او موجبا **القسم الاول** ان تعالى انه انما يبقى لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا قول
من قال الاعدام بالقدره جايز وهو احد قولي القاضي ابي بكر من الاشاعره وقول ابي الحسين
الخياط من قدماء المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متاخري المعتزله كما سبق في الطبيعيات
القسم الثاني قالوا انما يبقى لان له ضدا متى وجد لزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك
الضد لزم بقاوه وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار من اجل من المعتزله
وجمهور الاصحاب ابطلوا هذا القول بما سياتي من انه يجوز ان يكون زوال الضد الباقي لاجم
معللا بطريان الضد الحادث واعلم ان البقا على هذين القولين عدمي **القسم الثالث**
قالوا انما يبقى الجوهر لان الفاعل المختار بنفسه فعل له بقاء قالوا وهذا ايضا محال
لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال **القسم الرابع** انه انما يبقى لانه قام بالجوهر
في الزمان الثاني اعراض مقتضيه لبقا ذلك الجوهر ثم قالوا وذلك العرض اما ان يكون
هو الاعراض المشهوره وهي الالوان والاكوان والطعوم والروايح والقدر والارادات
وامثالها واما ان يكون عرضا زايدا عليها مغايرا لها والاول باطل لوجهين احدهما
ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما مخصوصا فالحركه توجب المتحركيه والعلم
يوجب العالميه فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العله الواحده حكمان
مختلفان وذلك محال والثاني هو انه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى
من تعليل بقايه بالباقي فيلزم ان يكون بقاوه معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم
الواحد بالعلل الكثيره وهذا محال قالوا ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا
ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زايد على هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو
البقا واعلم انه معارض بالوجوه الداله على نفي هذا العرض الزايد مع جواز اسناد الوجود
في الزمن الثاني الى الفاعل المختار والله اعلم **الفرع الرابع** ذهب القاضي ابو بكر وامام
الحرمين من الاشاعره وجمهور معتزله البصره الى ان كون الباقي باقيا ليس صفه زايده على
الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكثر اتباعه وجمهور معتزله بغداد الى انه صفه
زايده على الذات فان ارادوا بالبقاء استمرار الذات فقد عرفت ما فيه وان ارادوا به
معنى مقتضيا لوجود الجوهر في الزمان الثاني فكذلك وان ارادوا به نفس وجوده في الزمان

الثاني كما يشعر به كلام فخر الدين في الاربعين فهو في الحقيقه خلاف في ان الوجود زايد
على الذات او هو نفس الذات وهذه المسله سبقت في الطبيعي **المسله الخامسه**
في احكام الجوهر والعرض **الاول** من خاصه الجوهر انه يقصد بالاشاره وهي
منعكسه خلافا لمتاخري الفلاسفه فان المجردات لا يقصد بالاشاره **الثاني**
اتفقت الاشاعره على امتناع بقاء الاعراض لان البقاء صفه فلو بقي لزم قيام العرض
بالعرض ولانه لو صح بقاوه لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يجوز ان يكون واجبا
والا لانقلب الشي من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فيجب ان يكون جايزا فله
سبب وذلك السبب اما وجودي او عدمي **اما** الوجودي فاما موجب كما يقال
انه يفنى بطريان الضد على المحل وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد
الاول عنه فلو علل ذلك العدم بطريانه لزم الدور وهو محال واما مختار كما يقال الله
تعالى يعدمه وهو محال لان المعدوم عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه اثر او لم يصدر
فان صدر عنه اثر فتاثيره في تحصيل امر وجودي فيكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر
عنه اثر فهو محال لان القادر لا بد له من اثر **واما** العدمي فبان ينتفي بانتفاء شرطه
لا كشرطه للجوهر وهو باق كما يجي فثبت انه لو صح بقاوه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم
فامتنع بقاوه **فقيل** على الاول لا نسلم ان البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز ان
يجب عدمه بعد بقايه في زمان معين وهذا الان عندكم انه كان جايز الوجود في
الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا في الثاني فلم لا يجوز ان يبقى ازمنه كثيره ثم ينتهي الى زمان
يصير فيه ممتنع الوجود بنفسه وحينيذ ينتفي لا لسبب سلمنا انه لا بد من سبب لكن
لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء شرطه وهو ان يكون الاعراض الباقيه مشروطه باعراض
لا تبقى فعند انقطاعها ينتفي الباقي **قال** ولا يعارض هذا الاحتمال الا الاستقراء
الذي لا يفيد الا الظن واحتجوا على جواز بقايها بانها كانت ممكنه الوجود في الزمان
الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا
في زمان اخر لجاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان اخر وعلى هذا يجوز ان يكون
العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب واجب الوجود لعينه وعلى هذا التقدير
يلزم نفي الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **الحكم الثالث** اتفق جمهور العقلا

على انه يمتنع الانتقال عليها لان تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا انحصرت
انواعها في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها والا لزم الدور ولان حلولها متوقف على
تعينها فهو لمحالها فلا استقلال عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه
وهو حاصل باعتبار الحيز الحكم الرابع منع المتكلمون قيام العرض بالعرض
متمسكين بان المعنى بالقيام هو حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا
جوهرا ورد بمنع هذا التفسير فان صفات الله تعالى قايمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون محله العرض ويحصل في الحيز تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر واحتج
الحكماء بان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة فانها المنعوت بهما دون الجسم
الحكم الخامس اتفقوا على ان الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال التاليف
عرض واحد حال في محلين ووافقنا على انه مستحيل قيامه باكثر من محلين والا جماعة من قدماء
الفلاسفة فانهم زعموا ان الاضافة عرض واحد قايم بمحلين كالجوار والقرب احتج
الاولون بانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل لجاز ان
يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في
مكانين ولان ابا هاشم وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فيطالب بالفرق قالوا واحالته
التشكيك على الفاعل المختار اولى من التزام هذا المحال تقسيم اخر للموجود من حيث
هو موجود الموجود اما كلي واما جزئي وقد سبقا تقسيم اخر وفيه مسئلتان
الاولى للموجود اما واحد او كثير والواحد على انحاء الاول ما لا ينقسم بالقوة ولا بالفعل الثاني
الواحد بالاتصال كالخط الواحد والماء الواحد وهذا ينقسم في الكم الى اجزاء متشابهة الثالث
الواحد بالاجتماع كالكرسي من المختلفات ومن الواحد ما هو غير حقيقي وهو اما بحسب شركة
في محمول والمحمول اما النوع او الجنس او غيرهما فما بحسب اتحاد النوع يسمى مماثلة وما بحسب
الجنس مجانسة وما بحسب الوضع موازنة وما بحسب الكيف مشابهة وما بحسب
الكم مساواة وما بحسب الاضافة يسمى واحدا بالنسبة ومناسبة كما يقال نسبة
النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة واما بحسب الاتحاد في الموضوع كما يقال
للحلو والاصفر واحد اي موضوعهما واحد ومن لواحق الواحد الهو هو وهو ان يكون للشيء
له اعتبارات فيشار اليه على ان ذا هذا الاعتبار بعينه هو ذو ذاك الاعتبار كما

يقال هذا الطويل هو هذا الاسود ومن الواحد تام وهو الذي لا يمكن الزيادة فيه كخط
الداير ومنه ناقص وهو الذي يمكن فيه ذلك كالمستقيم من الخط واحق الاقسام بالوحدة
الاول ثم ما يليه من الثلثة والتام احق بها من غيره والكثير انواع المثلان وهما المتحدان
بالنوع النوع الثاني المتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شيء موضوع واحد باعتبار
واحد وذلك على انحاء الاول تقابل الايجاب والسلب لا في مجرد القضية بل في مثل
فرس ولا فرس ومن خاصيته التي يشاركه فيها غيره من المتقابلات استحالة اجتماع
الطرفين في الصدق والكذب والثاني تقابل المتضايفين كالبنوة والابوة وفارق غيره
من المتقابلات بتلازم طرفيه والثالث تقابل الضدين وهما الذاتان المتعاقبتان على موضوع ع
واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض وخاصيته التي لا يشاركه فيها غيره
من اصناف التقابل جواز ان يكون له واسطة ينقلب الطرفان اليها كالحمرة بين السواد
والبياض الرابع تقابل العدم والملكة والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية
هو انتفاء امر عما فيه او في بعض ذاتياته امكان وجوده كالعمى والجهل فلا يوصف
بهما الحجر لانهما ليسا عبارتين عن اللا لون فحسب بل عنه مع امكان الوجود في
شيء هذه اصناف التقابل المعتبرة النوع الثالث المتقابلان وهما اللذان
يجتمعان في شيء موضوع واحد وهما متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق
عليه الاخر ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر
على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واعلم ان
نقيض المتساويين متساويان ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا ونقيض
الاعم من وجه لا يلزم كونه اعم من نقيض الاخر واخص فان نقيض الخاص قد يكون من عين
العام من وجه مع المباينة الكلية بين نقيض العام وعين الخاص وان نقيضي المتضادين
متباينان مباينة جزئية ومن انواع الكثير المختلفان وهما اعم من المتلاقيين لصدقهما
على المتقابلين ومنها الغيران قيل هما الشيئان فهما اعم من المختلفين لصدقهما على المتماثلين
وقالت الاشاعرة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان او وجود محض فهما غيران والا كالصفة
والموصوف او الكل والجزء ولهذا قيل الصفة مع الذات لا هو ولا غيره تذنيب

قيل الوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود
ولانها لو كانت عدمًا لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون
النقيضان عدميين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فيكون
وجودية ايضا وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة
بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من
الاعتبارات العقلية **المسئلة الثامنة** في احكام الكيف الاول لا يجوز ان
يكون زوال الضد الموجود معللًا بطريان الضد الحادث عند الجمهور لوجهين احدهما
ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس ارتفاع الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث
لوجود الباقي بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف من الباقي
بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المقتضي والباقي يبقى بدون المقتضي وذلك يدل على
ان الباقي اقوى الوجه الثاني ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي
فلو كان زوال الضد الباقي معللًا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال الحكم
الثاني الاشيا المتساوية في تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر
وذلك لان قابلية ذلك العرض ان كانت من لوازم تلك الماهية فاينما حصلت تلك الماهية
لزم حصول تلك القابلية فوجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على واحد منها وان لم يكن
من لوازمها كانت من عوارضها فيعود الكلام في قابلية تلك القابلية فان كانت ايضا
من العوارض لزم اما التسلسل واما الانتها الى قابلية لازمة لتلك الماهية وحينئذ يحصل
المطلوب فان قيل افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في ماهية ذلك النوع
لكنها غير متساوية في كل واحد من ذلك التشخص وذلك التعين وذلك لان تعين هذا
ان كان حاصلا لذلك فهذا هو عين ذلك فلم يكن مغايرًا له فثبت ان تعين كل واحد من
الافراد غير حاصل للفرد الاخر واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين
شرطا لتلك القابلية في هذا الفرد او يكون تعين الفرد الاخر مانعًا من هذه القابلية واذا
كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما صح على فرد من افراده
فالجواب اما على قول من يقول التعين امر عدمي فالسؤال ساقط واما عند من يقول
انه امر ثبوتي فهو ان نقال ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية والا لزم ان يكون

ذلك النوع منحصرًا في ذلك الشخص لكنه ليس كذلك لان الكلام مفروض في نوع حصل
له افراد كثيرة بالفعل فاذن ذلك التعين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المعين امر غير
لازم لتلك الماهية فهو عارض جايز الزوال وكل ما كان عارضًا لذلك الشخص بسبب
ذلك التعين وجب ايضا ان يكون جايز الزوال وذلك يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد من
الاشيا المتساوية في تمام الحقيقة بما اتصف به امر امكنا جايزا وعند هذا يظهر ان
كل ما صح على واحد منها صح على كل واحد والله اعلم الحكم الثالث كل موجودين لا بد
ان يتباينا بتعينهما ثم المتكلمون انكروا كون التعين امرًا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها
لو كان التعين امرًا ثبوتيًا لكان مساويًا للتعينات في الماهية المسماة بالتعين فيمتاز
كل واحد منهما عن صاحبه بخصوصيته فيلزم ان يكون للتعين تعين اخر لا الى نهاية وثانيها
لو كان التعين امرًا ثبوتيًا لاستحال انضمامه الى الماهية الا بعد وجود الماهية لكن
الماهية لا يوجد الا بعد التعين فان كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان كان
غيره كان الشي الواحد متعينًا مرتين وهو محال وثالثها هو ان التعين اذا كان
امرًا مغايرًا للماهية استحال ان يكون الوجود القايم باحدهما هو القايم بالاخر لاستحالة
قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يكون وجود كل واحد غير وجود الاخر فيكون الشي الواحد
ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيهما كما في الاول فالشي الواحد ليس بواحد بل امور غير
متناهية واحتج القايلون بكون التعين امرًا ثبوتيًا بان هذا الانسان موجود والمفهوم
من تعين هذا الانسان جزء المفهوم من هذا الانسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم من
هذا التعين موجود **الحكم الرابع** الاشيا المساوية لشي واحد متساوية لان
تلك الاشيا لما كانت حقايقها مساوية لحقيقة ذلك الشي كانت حقيقتها واحدة فلو
لم تكن متساوية ما كانت حقيقتها واحدة وهذا جمع بين النفي والاثبات **الحكم
الخامس** الكل اعظم من الجزء وهذا مع كونه بديهيا لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر
معتبرًا من حيث انه احد اجزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يلغى في تحقق ذلك الكل
وجود الجزء فيلزم ان يكون الجزء الاخر معتبرًا وغير معتبر وهذا جمع بين النفي والاثبات
قال الامام وهذان الحكمان يخرج عليهما اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم
المنفصل ولواحق الكم المتصل وكثير من المباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم

وذلك ايضًا بحث عن الكم المتصل الحكم السادس حكم الشي حكم مثله اذا دل
الدليل على ان التعين الذي به الامتياز غير داخل في المناط لانه حينئذ لم يبق الا الماهيه
فلو صارت الماهيه محكومًا عليها بحكم في موضع وسلب عنها ذلك الحكم في موضع
لزم اجتماع النفي والاثبات قال الامام وهذا الحكم يتفرع عليه كثير من المباحث
الكلاميه والفلسفيه الحكم السابع المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد
كالانسان والفرس يشتركان في الحيوانيه والمشي وكالحس والحركه يشتركان في احتياجهما
الى محل بتوزيع تقسيم اخر للموجود من حيث هو موجود الموجود ينقسم الى عله ومعلول
فالعله على احد المفهومين ما يجب به وجود غيره ويمتنع بفرض عدمه والمعلول ما يجب وجوده
وعدمه بفرض وجود غيره وعدمه وقد يقال العله لما يمتنع الشي بعدمه فقط فمنها
الفاعليه كالنجار للكرسي والصوره كهيه الكرسي والماديه كالخشب والغايه كحاجه
الاستقرار وهي عله فاعليه لعليه العله الفاعليه وان كانت معلوله لها في الوجود ولكن
ليست العله الغائيه عله فاعليه الا في الذهن وقد سبقت احكام العلل تقسيم
اخر وفيه مسئلتان الاولى الموجود ينقسم الى متقدم ومتاخر اما بحسب الزمان كتقدم
موسى على عيسى عليهما السلام او بحسب الشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ولما
بالطبع كما يمتنع بعدمه الشي ولم يجب بوجوده مثل تقدم الواحد على الاثنين واما بالرتبه فمنه
الرتبي الوضعي كما في الاجسام ومنه الطبيعي كما للعلل والمعلولات ومراتب العموم وخاصته
انقلاب المتقدم بجهه متاخرًا بجهه اخرى مسته النار فاحترق واحترق فمسته النار واما
بالذات كتقدم ما يجب بوجوده الشي عليه كتقدم حركه الاصبع على حركه الخاتم فيقول
تحركت الاصبع فتحرك الخاتم وما حركت فتحرك ولا يتاتى العكس المسئله
الثانيه تقدم الشي بالوجود على علته او عله علته دور وهو مستحيل لما فيه من تقدم الشي
بالوجود على نفسه بمرتبه او باكثر من مرتبه تقسيم اخر الموجود اما ان يكون متناهيًا او
غير متناه وفيه مسايل الاولى متاخروا الفلاسفه كل عدد يوجد معًا وله ترتيب في الوضع كما
في الاجسام او في الطبع كما في العلل والمعلولات فانه يجب فيه النهايه وما لا توجد اجزاوه معًا
كالحركات الماضيه والمده الماضيه والمده المستقبله ومراتب التضعيفات ومراتب الاعداد
وما اشبه هذه او توجد اجزاوه معًا ولكن ليس له ترتيب في الطبع ولا في الوضع كالنفوس الناطقه

فانه لا يجب فيه النهايه المتكلمون كل عدد وجدت اجزاوه فانه يجب فيه النهايه ولم
يعتبروا المعيه ولا الترتيب فيدخل في كلامهم الحركات الماضيه والنفوس الناطقه
ويخرج عنه الخلا كما هو مذهبهم فانهم اتفقوا على انه لا نهايه للاحياز الخاليه خارج العالم
واعلم ان دليل وجوب النهايه في الاجسام والعلل يرد على الفلاسفه في الحركات
الماضيه ولا مخلص لهم عنه ويرد على المتكلمين في الاحياز الخاليه واعتمادهم في الفرق
بين البابين على حرف واحد وهو انهم يقولون الاجسام ذوات موجوده فيصح وصفها
بالتطبيق وبالزياده والنقصان واما الاحياز الخاليه فانها نفي محض وعدم صرف
فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزياده والنقصان المسئله الثانيه يمتنع عدم
النهايه في الصفات المترتبه الوجود لدليل التطبيق المسئله الثالثه يجوز عدم
النهايه في الصفه التي يظن انها تحوج الى تكرر نوعها عليها وليس ترتب في الوجود وانما
هي في الوجود شي واحد وتصرف فيه العقل فان هذه اما ان يفصلها العقل تفصيلًا لا ينقف
او ان يكون تلك الصفه لها بذاتها ما لغيرها منها الاول مثل الجوهر اذا قلنا انه جنس
فانه في كونه جسمًا يحتاج الى فصل هو جوهر ويحتاج ذلك الفصل الى فصل اخر ويتسلسل
فان هذا التصرف وتفصيل عقلي اذ ليس في الحقايق البسيطه جعلان بل جعل الجسم جوهرًا
هو جعله جسمًا فلم يجعل جوهرًا ثم جسمًا بل هو في الوجود شي واحد يفصله العقل والثاني
مثل الجمهور في الوجود فانه غير الماهيه ووجود الوجود هو فهو موجود لا بوجود ولكن
لا بمعنى زايد فما لغيره منه هو له بذاته المسئله الرابعه عدم النهايه في النسب
والاضافات غير ممتنع فان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثه وربع الاربعه وهكذا
الى ما لا نهايه له فرع لو فرض ان الكون للجوهر في الحيز كونًا ولذلك الكون
كونًا اخر وهكذا الى ما لا نهايه له او فرض كون العالم بالشي معلومًا بعلم وكونه عالمًا بكونه
عالمًا بالشي معلومًا بعلم آخر وهلم جرا لم يكن ممتنعًا لان هذه الاكوان والعلوم حصلوات
وهي نسب واضافات وعدم النهايه فيها غير ممتنع تقسيم اخر الموجود ينقسم
الى ما بالفعل وهو ما حصل والى ما بالقوه وهو ما لم يحصل بعد الا انه ممكن الحصول فمنها
قوه قريبه واخرى بعيده وقد يقال القوه على المعنى الذي به يتهيا الفاعل للفعل والقابل
للانفعال فيقال قوه فعليه واخرى انفعاليه تقسيم اخر وفيه مسايل

الاولى الموجود ينقسم الى واجب وهو الضروري الوجود والى ممكن وهو ما ليس بضروري
الوجود والعدم قيل القول بوجود شي ممكن الوجود محال لوجهين احدهما ان الوجود
اما نفس الماهية او غيرها فان كان الاول كان قولنا مثلا السواد يمكن ان يكون موجودا
ويمكن ان يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما
لكن قولنا الموجود يمكن ان يكون موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي
جعلناه محمولا ان كان واحدا كان ذلك اضافة الشي الى نفسه بالامكان وهو محال
وان كان غيره لزم كون الشي الواحد في الوقت الواحد موجودا مرتين واما ان قولنا
الموجود يصح ان يكون معدوما باطل فلانه متى حكم على امر بانه يصح اتصافه بامر اخر
فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررها مع
المعدومية فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود وان قولنا الحق هو
الثاني فان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن
ان يصير موصوفا بالوجود وذلك محال على ما تقرر من ان الحكم على امر بانه يصح اتصافه
بامر اخر يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف الوجه الثاني ان الموجود حال
الوجود لا يقبل العدم لان شرط كون الشي قابلا لشي ان يكون القابل حاصلا عند حال القبول
لاستحالة الجمع بين الضدين واذا امتنع حصول العدم وجب حصول الوجود فلا يكون الموجود
ممكن الوجود وبهذا الوجه يتبين ايضا ان المعدوم لا يكون ممكنا ويلزم ان القول
بالامكان ممتنع لان الشي اما موجود واما معدوم والجواب ان المراد بالامكان
هو كون الشي بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه
قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات **المسئلة الثانية**
في احكام الواجب لذاته الاول الشي الواحد لا يجوز ان يكون واجبا لذاته ولغيره معا
لان ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع ذات الغير والجمع بينهما
محال الحكم الثاني قال متاخروا الفلاسفة الواجب لذاته لا يتركب عن غيره والا
لكان بينه وبين الغير الاخر علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير وايضا لو تركب
لاحتاج الى الاجزاء المغايرة للمركب وامكن الحكم الثالث لمتاخري الفلاسفة
الواجب لا يكون وجوده زائدا على ماهيته الرابع الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه

النقيضين

زايدا علي

اي متبوعا

زايدا عليه لان الوجوب ان كان مستتبعا للوجود كان الفرع اصل الاصل وان كان تابعا
لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب ذلك الوجود لوجوب موثره فقبل هذا الوجوب
وجوب اخر لا الى نهاية وعورض بان مسمى الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب المحمولات
الى الموضوعات فهي لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما الحكم
الخامس قال متاخروا الفلاسفة الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا
لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد مركبا عما به الاشتراك
وعما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة وان
كان بينهما ملازمة فان استلزمت تلك الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا بالغير
وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لا يكون واجبا
وقيل عليه هذا بنا على كونه وصفا ثبوتيا وهو باطل لما سياتي في الحكم السادس وايضا
فهو بنا على كون التعين وصفا ثبوتيا وهو باطل لما سبق وايضا فهو معارض بما ان الواجب الوجود
منا وللممكن في الوجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران واذا كان
الوجوب غير الوجود فنقول اما ان لا يكون بينهما ملازمة او يكون والاول محال والا
لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل
ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته وايضا فيمكن انفكاك الوجوب عن
الوجود وذلك محال لان الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت
واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة فمن المحال ان يكون كل واحد منهما مستلزما للاخر
لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب
وهذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن
لذاته فانما يجب لوجوب عليه فيقبل هذا الوجوب وجوب اخر لا الى نهاية وهو محال ومحال
ان يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقرا
اليه فلو كان الوجود ايضا مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكونا معلولي علة
لان تلك العلة لا تخلو اما ان يكون موصوفة بهما او وصفه لهما او لا ولا والاول محال
والا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجود والوجوب لكن ما ليس بموجود
معدوم فالمعدوم علة للوجود والوجوب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وهذا

وهذا محال على ما سبق والثاني محال والا لعاد الاشكال في كيفيه ذلك اللزوم والثالث
محال لانه يلزم ان يكون الوجود الواجب لذاته مفتقرا الى عله منفصله هذا خلف الحكم
السادس والوجوب ليس وصفا ثبوتيا والا لكان اما داخلا في الماهيه او خارجا عنها
وكلاهما باطلان على ما سبق ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لساير الماهيات
ومخالفا لها في الخصوصيه فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان
للوجوب وجوب اخر الى غير النهايه وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان
يكون ممكنا هذا خلف **المسله الثالثه** في احكام الممكن الاول انه محتاج الى
الموثر وللعلما في تقرير هذه القضيه قولان احدهما انها بديهيه اوليه وذلك لانه لما كانت
نسبه الوجود ونسبه العدم الى تلك الماهيه على السويه قضى صريح العقل بانه يمتنع رجحان
احدهما على الاخر الا لاجل انضياف امر من الامور الى الطرف الراجح وكذلك فان كل
عاقل اذا احس بحدوث شي في وقت معين طلب لحدوثه عله وسببا وذلك يدل على ان
افتقار رجحان احد الجانبين الى المرجح امر مقرر في بدايه العقول وانما حصل الفرق بين ذلك
وبين غيره من البديهيات لاجل الالف القول الثاني ان هذه القضيه برهانيه وبرهانها
ان الاستوا والرجحان متناقضان متنافيان فلما ثبت ان ماهيه الممكن مقتضيه للاستواء
فلو حصل الرجحان ايضا لاجتمع النقيضان قال الامام وعندي ان هذه الحجه ضعيفه لان
التناقض انما يلزم لو كانت الماهيه مقتضيه للاستواء ومقتضيه للرجحان ايضا اما
من يقول الماهيه مقتضيه للاستواء واما الرجحان فانه حصل لا لعله البته لا لذاته ولا
لغيره لم يلزم التناقض على هذا القول والمحقق ان احتياج الممكن الى الموثر معلوم بالبديهه
بلا خلاف وانما القولان في ان العلم بكونه منفصلا بديهي ام لا فالقول الاول هو بديهي والقول
الثاني هو برهان وذلك البرهان هو الحجه المذكوره فالحجه المذكوره لم يقيموها دليلا على
اصل الموثر فانه معلوم بالبديهه بلا خلاف وانما اقاموها على انه منفصل عن ذات الممكن
فتضعيف الامام للحجه المذكوره ليس بجيد نعم قولهم في الحجه ان ماهيه الممكن مقتضيه
للاستواء ليس بجيد لانها ليست مقتضيه لا للوجود ولا للعدم وانما هي قابله لهما وعورض
بانه لو افتقر الممكن الى الموثر لكانت الموثريه اما عدميا وهو باطل لانها نقيض اللاموثريه
المقول على المعدوم او ثبوتيا اما في الذهن فقط وهو باطل لان الذي يوجد في الذهن ولا

يكون

يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد ان العالم قديم مع انه لا يكون كذلك في نفسه واذا صح
كان الحكم بالموثريه جهلا لا يكون الشي في نفسه موثرا واما الخارج فيكون اما نفس الموثر او
الاثر وذلك باطل لانها نسبه بينهما ولانا نتصورهما دونها او امرا ثالثا فيكون عرضا لانها اضـ
نسبه بينهما ويكون ممكنا ويفتقر الى موثر اخر ويكون له موثريه اخرى ويتسلسل الاعتراض
الثاني التاثير حال وجود الاثر ايجاد الموجود وحال عدمه معدوم لانه نفس الاثر او نسبه
بينه وبين الموثر المعارضه الثالثه التاثير ان كان في الماهيه فمتى لم يكن الماهيه لا ماهيه
وان كان في الوجود او في اتصافها به فكذلك وهو باطل اذ يستحيل عند عدم التاثير
ان لا يكون السواد سوادا وان لا يكون الوجود وجودا وان لا يكون الاتصاف اتصافا ه
الاعتراض الرابع لو افتقر وجود الممكن لاحتاج عدمه ايضا واجيب عن الثلاث
الاول بانها تقسيمات يدفع ما علم وجوده بالضروره كوجودي في هذه الساعه وحدوث
هذا الصوت بان يقال لو كنت ذاتا موجودا في هذه الساعه لكان كوني فيها اما عدميا
وهو محال لانه نقيض اللاكوني فيها ونقيض العدم ثبوت او امرا ثبوتيا وهو اما عين الذات
فيلزم ان لا تبقى الذات عند ما لا يبقى حصوله في تلك الساعه او زايدا عليه فيكون ذلك
الزايد حاصلا في تلك الساعه ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعه يفضي
الى هذه الاقسام الباطله وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعه فظهر ان التقسيم
مبطل للضروريات ويقال لو حدث هذا الصوت مثلا فاما ان يكون حدوثه حال ايضا
وجوده او حال عدمه الى اخره ويقال ايضا لو حدث هذا الصوت لكان الحادث
اما الماهيه او الوجود او اتصافها به الى اخره فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات
وعن الرابع بان العدم نفي محض فلا يوصف بالرجحان وللفرار في هذا الاشكال
قال بعضهم المحوج الى الموثر هو الحدوث لا الامكان كما سياتي **فرع** قال الامام
عله الحاجه الامكان وهو راي متاخري الفلاسفه لا الحدوث لان الحدوث كيفيه الوجود
للحادث فيكون متاخرا عنه والوجود متاخر عن تاثير القادر فيه المتاخر عن احتياج الممكن
اليه المتاخر عن عله الحاجه فلو كانت العله هي الحدوث لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب
ومنها ولا من قال هو الامكان بشرط الحدوث وقيل العله هي الحدوث لانه لو
كانت عله الحاجه هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى الموثر وهو محال لان التاثير

يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا واجيب بما قيل من ان علة العدم
عدم العلة وفيه ما سبق في باب العلل وما ما ياتي قريبا وقيل العلة مجموعهما والحق انه ان اريد بالعلة
المعرف والدليل اعني ما يسمى برهان ان وقياس الدلالة وهو ما يفيد العلم بالوجود وثبوته في
الذهن فقط فكل علة والاقوال الثلاثة صحيحة فان كون الشي حادثا بعد ان لم يكن دليل
على انه مفتقر الى محدث يحدثه وكونه ممكنا لا يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح تام دليل
على انه مفتقر الى واجب يبدعه وكونه ممكنا محدثا دليلا لان كل منهما دليل على افتقاره
وهذه الصفات وغيرها من صفاته مثل كونه فقيرا وكونه مخلوقا ونحو ذلك يدل ايضا على
احتياجه الى خالقه فادلة احتياجه الى خالقه كثيرة وان اريد بالعلة ما هو موثر في الافتقار
في نفس الامر وهو الذي اذا استدل به سمي قياس العلة وبرهان العلة وبرهان لم لانه
يفيد علة الاثر في الخارج وفي الذهن فالبحث عن ذلك فرع كون افتقار المفعول الى الفاعل
انما هو لعلة اخرى وهم لم يثبتوا ذلك وليس هو بين بل لقايل ان يقول كل ما سوى الله
مفتقر اليه لذاته وحقيقته لا لعلة اوجبت كون ذاته وحقيقته مفتقره الى الله ولكن كما
ان غنى الرب من لوازم ذاته فتفتقر الممكنات من لوازم ذاتها وهي لا حقيقة لها الا اذا كانت
موجودة فان المعدوم ليس بشي فان ثبت ان افتقار المفعول الى الفاعل في وجوده لعلة
مغايرة لذاته فالذي يظهر انها الامكان الذي هو عبارة عن كون ذات المفعول غير
مقتضية للوجود فان الوجود لو كان من لوازمها وهي مقتضية له لم يحتج فيه الى فاعل فالامكان
سبب احتياج الممكن في وجوده الى الموثر لا في عدمه لما سياتي الحكم الثاني لا بد
في وجود الممكن من غاية خلافا للاشاعرة ومتاخري الفلاسفة وقد سبقت الاشارة الى ذلك
في العلل الحكم الثالث الممكن لا يفتقر في عدمه المستمر الى الموثر وقال ابن سينا ومن
تبعه كالرازي يفتقر وعلة كونه معدوما عدم علة كونه موجودا الثاني ان العدم نفي محض
فلا يصلح ان يكون اثرا للموثر ثم يقال لهم ان اردتم بقولكم علة العدم عدم العلة ان عدم علة
كونه موجودا مستلزم لعدمه فصحيح ولكن ليس هو قولكم وان اردتم ان عدم العلة هو الذي
جعله معدوما فباطل والا لكان عدم العلة ايضا معلولا لعدم علتها ويفضي الى التسلسل
في العلل والمعلولات وهو محال والله اعلم الحكم الرابع الممكن لا يقتضي لماهيته
الوجود ولا العدم والا لكان واجبا او ممتنعا بذاته بل ولا يكون احد الطرفين اولى به لذاته

لانه ان

لانه ان لم يمكن طريان الاخر كان الاول واجبا وان امكن فاما لسبب فلا اولويه مفتقره الى
عدمه او لا لسبب وهو باطل لان المساوي يمتنع وجوده الا لمرجح فالمرجوح اولى الحكم
الخامس الممكن قبل ان يوجد يجب وجوده بمرجحه لان ما لا يترجح صدوره عن موثره
على الاصدور لا يوجد وقد ثبت ان الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب وهذا هو الوجوب
السابق واذا وجد امتنع عدمه حال وجوده لان وجوده ينافي عدمه فكان منافيا لامكان
عدمه وهو الوجوب اللاحق فالممكن اذا وجد اكتنفه وجوبان لا ينفك عنهما عرضا له لا من
ذاته الحكم السادس الممكن يحتاج الى الموثر حال البقاء اذ المحوج الذات او الامكان
وهو لازم لها وقيل التاثير اما في وجوده الحاصل وهو محال او في متجدد والكلام في غيره
اجيب في بقايه على القول بانه عرض او لا نعني بالتاثير تحصيلا بل بقاؤه لبقايه السابع
المتكلمون الامكان ينافي القدم لان الممكن مفتقر في وجوده الى المرجح والافتقار اما
ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال البقا او حال
الحدوث لا جايز ان يحصل حال البقا والا لزم ان يكون الشي حال بقايه مفتقرا الى موجد
يوجده والى مكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال في بداية
العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى الموثر اما حاصلا حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده الى الموثر فانه يكون محدثا فرع
المتكلمون الممكن لا يجوز ان يكون قديما خلافا لمتاخري الفلاسفة وقد سبق هذا في
حدوث الاجسام المسلة الرابعة متاخروا الفلاسفة والمعتزله ومتاخروا الاشاعره
احتياج الشي في تخصيصه بالجايز عليه الى مخصص تقتضي امكانه وهذا ليس بواضح لجواز
ان يكون المقتضي لذلك ذاته لا امر خارج عنه وهذا ظاهر المسلة الخامسة
متاخروا الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ان حصول التغير في المتعلقات تقتضي امكان
الذات والكلام على هذا سياتي في قيام الافعال الاختيارية بذات الله عز وجل المسلة
السادسة قيل الامكان وصف ثبوتي لان الشي اذا كان موصوفا بالامكان
كان ذلك الامكان رافعا للامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوت ضرورة كون
احد النقيضين ثبوتيا وقيل عدمي لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين احدهما انه
اذا كان ثبوتيا كان مساويا لساير الماهيات في اصل الثبوت ومخالفا لها في خصوصية ماهيته

المسماه بالامكان فيكون ثبوته زايدًا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبًا لذاته
كان الامكان موجودًا واجبًا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالموجود موجود فالممكن
موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان وما كان شرطًا لقيام ما كان واجبًا لذاته
كان اولى ان يكون واجبًا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف وان كان اتصاف ماهيته
بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان زايد عليه ولزم التسلسل وثانيهما
ان المحدث قبل وجوده ممكن لذاته فلو كان الامكان صفه موجوده كان الشي حال عدمه
موصوفًا بصفه موجوده وذلك محال تقسيم اخر الموجود قديم او محدث فالقديم ما لا اول
لوجوده والمحدث ما له اول وفيه مسايل الاولى في احكام القديم الاول اتفقوا على انه
لا يجوز ان يكون القديم اثرًا للفاعل المختار لان القصد الى ايجاد الموجود محال ثم اختلفوا فقال
المتكلمون وجميع المليين الرب سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار فالعالم حادث وقال متاخروا
الفلاسفه العالم قديم فالرب موجب بالذات عله للكاينات وليس له اختيار فكفروا بنفي
الاختيار وخالفوا مقتضى العقل في تجويزهم مقاربه المعلول لعلته في الوجود الحكم الثاني
ما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود
وهذا واضح ولو كان كذلك لكان مفتقرا الى موثر محدث فيلزم انه لو صح العدم عليه بعد
وجوده لكان محدثًا لما سياتي في احكام المحدث ولانه لو عدم القديم بعد وجوده لكان
عدمه اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط والاول محال لان القدره
صفه موثره والعدم نفي محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا جايز ان يكون بطريان ضد لان
هذا الضد محدث والقديم اقوى من المحدث فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده اولى
من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث ولا جايز ان يكون بسبب زوال شرط لان
ذلك الشرط يجب ان يكون قديمًا لان المحدث يمتنع ان يكون شرطا للقديم واذا كان كذلك
كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاول فيلزم التسلسل وهو محال واجود
من الوجهين ان القديم اما ان يكون واجبًا لنفسه او معلولا لما يكون واجبًا لذاته وعلى التقديرين
يلزم امتناع العدم عليه الحكم الثالث المتكلمون لا يجوز ان يستند القديم الى الفاعل
اصلا وزعم ابن سينا واتباعه انه يجوز اسناده الى الموجب ثم قال ان لم يستند فهو قديم
بالذات والزمان وان استند فهو قديم بالزمان فقط محدث بالذات فالقديم عنده اما بحسب

الذات

الذات واما بحسب الزمان والاول هو الذي ليس لوجود ذاته مبدا به وجب وهو الواحد الحق
والقديم بحسب الزمان هو الذي وجوده في زمان ماض غير متناه وهو الذي ليس له مبدا زماني
زماني والاحداث عنده اما زماني ومعناه ايجاد الشي بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق
واما غير زماني وهو افاده الشي وجودًا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان
دون زمان بل في كل زمان المتكلمون تنبيه المتكلمون القديم يجب ان يكون
واجبًا خلافا لمتاخري الفلاسفه فانهم قالوا بقدم بعض الممكنات وهي المستنده في وجودها
الى الموجب الحكم الرابع القديم لا يكون عله تامه للحادث والا لزم حدوثه او قدم
الحادث لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه كما سبق الحكم الخامس زعم عبد الله
بن سعيد ان القديم صفه قال الامام وهو محال لانه لو كان صفه لكانت قديمه ويلزم
التسلسل المسله الثانيه اتفق المتكلمون على ان لا قديم سوى ذات الله تعالى وصفاته
ثم اختلفوا فقال اهل السنه بقدم الصفات وبالغ المعتزله في انكارها واثبتوا الاخمسه
الموجوديه والحييه والعالميه والقادريه والخامسه اثبتها ابو هاشم عله للاربعه مميزه للذات
قال الامام وهولاء وان كانوا يمتنعون من اطلاق لفظ القديم لكنهم يعطون المعنى في الحقيقه
المسله الثالثه في احكام المحدث الاول زعم متاخروا الفلاسفه ان كل محدث فهو
مسبوق بماده ومده اما الماده فلان امكان المحدث صفه موجوده قبله فيكون
محلها موجودًا قبله وهو الماده ورد بان الامكان عدمي فلا يستدعي محلا واما المده فلان
عدم المحدث قبل وجوده وليست القبليه عدميه لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل كالبعد
في صفه وجوديه فتستدعي موصوفًا موجودًا فقيل ذلك الحادث شي موصوف بالقبليه
وهو الزمان واعترض بانه يوجب ان يكون تقدم بعض اجزا الزمان على بعض بالزمان وتقدم
الباري على مخلوقاته بالزمان فيكون الزمان والباري عز وجل زمانيًا وهو محال وليس
بشي لانه ان اريد بالزمان المده المقدره التي لا ينفك استمرار امر من الامور عنها فلا تقدم فيه
لبعض الاجزاء على بعض وان اريد حركه الفلك او ما هو قايم بحركه الفلك فلا يعقل في كونه
زمانيًا بمعنى انه واقع في مده واما كون الرب زمانيًا بمعنى ان وجوده مقارن لمده لا نهايه
لها فلا احاله فيه ايضا نعم تلك المده ليست وجوديه ولا اختصاص لها بالحادث كما زعم
هولاء الفلاسفه بل اعتباريه ولا ينفك يعقل استمرار امر عن تعقلها الحكم الثاني

انقطاع

هذا هو ابن كلاب من مشايخ الاشعري

اتفقوا على ان المحدث محتاج الى المحدث قالوا لان المحدث ممكن وكل ممكن فله موثر والثانية عرفت
واما الاولى فلان المحدث هو الذي ما كان موجودا ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت ماهيته
قابلة للعدم والوجود ولا نعني بالممكن الا هذا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حين كان معدوما
كان واجب العدم لذاته ثم صار في الوقت المعين واجب الوجود لذاته والذي يدل على ان هذا
الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول ان العرض مستحيل البقا واذا كان كذلك فوجوده
في الوقت الثاني واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث
يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته بحيث
يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا الوجه الثاني هو ان هذا الان الذي هو اخر الماضي
واول المستقبل كما وجد يمتنع بقاوه لان الحاضر لا يعقل ان يكون هو عين المستقبل فاذن
هذا الان واجب التجدد حين حدث وواجب الفنا بعد ذلك فاذا عقل هذا في الانات
التي هي اجزاء الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث الوجه الثالث العالم بشرط
كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا يمتنع حصوله في الازل لان الجمع بين النقيضين محال فاذن
لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته اجيب عن الاول
بمنع استحالة بقايه وعن الثاني بانه مبني على تتالي الانات وعن الثالث لا نسلم ان الممكن
الماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول والا لكان ما قبل ذلك الاول
بلحظة ازليا فيلزم ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الاول بمقدار لحظة يوجب صيرورته
ازليا وذلك محال بالبديهة الحكم الثالث زعمت الكرامية ان الحدوث صفة قال
الامام وهو محال لانه لو كان صفة لكانت حادثة ويلزم التسلسل الحكم الرابع
المتكلمون الحدوث عدمي لان الحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق ورد بان
الحدوث ليس عبارة عن المجموع بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم
السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفة الوجود
وكيفيته والعدم نقيض الوجود ومناف له ونقيض الشي لا يكون صفة له ولا كيفية له
تنبيه متاخروا الفلاسفة كل واجب قديم من غير عكس وكل محدث ممكن من غير
عكس وبين القديم والممكن عموم وخصوص من وجه والمتكلمون كل قديم واجب وكل ممكن

محال

فقيل واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد والقديم يجوز ان يكون اكثر من واحد
لان الصفات عندكم قديمة اجيب ان اردتم بقولكم في القضيتين اكثر من واحد
اكثر من اله واحد او رب واحد او خالق واحد ومعبود واحد او حي واحد او قيوم واحد او صمد
واحد او قايم بنفسه واحد ونحو ذلك فالاولى صدق والثانية كذب لان شيا من الصفات
ليس باله ولا خالق ولا معبود ولا حي ولا قيوم ولا صمد ولا قايم بنفسه فالقديم ايضا لا يكون
اكثر من واحد بهذا المعنى وان اردتم انه لا يكون اكثر من شي واحد فالثانية صدق والاولى لي
كذب فان ذاته واجبة وكل واحد من صفاته اللازمة له واجبة اذ يمتنع وجود موجود مجرد عن
جميع الصفات كما بين في باب الصفات من الالهيات وبين انه لا بد من ثبوت معان ثبوتية للرب
سبحانه وتعالى مثل كونه حيا وعالما وقادرا وانه يمتنع ان يكون كل معنى هو الاخر وان يكون تلك
المعاني هي الذات وما كان يمتنع الوجود كيف يكون واجب الوجود تقسيم اخر متاخروا
الفلاسفة الموجود اما بسيط واما مركب والتركيب عندهم يقع على خمسة انواع احدها
تركيب الموجود في الماهية والوجود والثاني تركيب الحقيقة من الامور العامة والخاصة
كالوجود العام والوجوب الخاص والثالث تركيب الذات الموصوفة من الذات والصفات
والرابع تركيب الذات القايمة بنفسها المباينة لغيرها المشار اليها من الجواهر المفردة التي
يقال انها مركبة منها الخامس تركيبها من المادة والصورة التي يقال انها مركبة
منها وهذا كله سهل ثم قالوا وكل مركب مفتقر وكل مفتقر ممكن وهذا دسيسة
خبيثة على الاغبياء الجهال الذين لا يعقلون لينفوا بها الرب الكبير المتعال وهم لا يشعرون
فانه اذا تقرر في اذهانهم في هذا العلم الكلي ان الموصوف بالصفة مفتقر وان المفتقر
ممكن ثم انتقلوا الى العلم الالهي فنظروا في مسالة الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر والكلام وغير ذلك من الصفات التي لا يصلح ان يكون معبودا من لا يتصف بها
بدليل قول العارف بربه لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا خيل
لهم ان اثبات الصفة لربهم يقتضي فقره وامكانه فنفوا عنه الحياة والعلم والقدرة والارادة
وغير ذلك من الصفات ولا يعلمون انه اذا انتفت جميع الصفات انتفت الذات فانه لا يمكن
ان يوجد موجود بدون صفة فيكفرون من حيث لا يشعرون فضاعف الله العذاب
على من قرر هذا الاصل ان كان مات على كفره تنبيه لا واسطة بين الوجود والعدم

واثبت بعض الناس واسطه وسنذكر ذلك مفصلا بعد الكلام على قسم الافعال من الالهيات
ان شاء الله تعالى تم جز القسم الاول من القسم الثالث من المنقذ من الزلل ه يتلوه القسم الثاني
من القسم الثالث من المنقذ من الزلل في العلم والعمل تصنيف الامام العلامه موضح الدلايل لتميز
الحق من الباطل مفيد الطالبين دليل السالكين داعي الخلق وقايدهم الى الحق لي الازهر هرون
وهو عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الولي الاباني الاخيمي قال ابو الازهر
الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا والصلوه على محمد الذي كان لنا من
الضلال مخرجا اما بعد فقد كان الناس في غنيه عما نحن بصدده ولكن لما رايت الجهل
قد عم وطريق الهدى قد انطم باقوال قد زخرفوها وايات قد حرفوها ولم يكن سلطان
تخاف سطوته ولا نبي تخاف دعوته نفث روح امين في قلبي ان اصنف كتابا مشتملا
على اقوال لم تزخرف وايات لم تحرف ليستعين به ذو الفطره السليمه والقريحه المستقيمه
على دفع شبه المنافقين ومغالطات الفاسقين فان من خاطبهم من غير الوجه الذي الفوه
ولو بايات واخبار جهلوه ومن جاهم من غير الطريق الذي قد عرفوه ضللوه فعملت هذا
القسم الثاني من القسم الثالث من المنقذ من الزلل في العلم والعمل وهو العلم الالهي قالوا هو — العلم الالهي
العلم الباحث عما لا يخالط الماده اصلا واقول هو علم يبحث فيه عما يجب لله عز وجل
وما يستحيل عليه وعن احوال ملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر وبالجمله
هو علم يعرف به ما يكون المصدق به مومنا وذلك سته امور والعمده في معرفه ذلك اربعه
اشيا كتاب الله عز وجل فانه انزل الينا تبيانا لكل شي ولقوله عز وجل اليوم اكملت لكم
دينكم ولقوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما لن تضلوا ان تمسكتم به الثاني
السنه المتواتره لقوله عز وجل لتبين للناس ما نزل اليهم الثالث ما ادركناه بفطرتنا
فانا نولد على الفطره وجات الانبيا مقررين الناس على الفطره ورادين لهم اليها عما خرجوا
به عنها كتهويد الابوين ولدهما وتنصيرهما اياه وتمجيسهما وتبديعهما وكعبادتهم غير الله من
ارواح العالم او القدر المشترك بينهما او الافلاك او الكواكب او الاصنام او النار او النور
او غير ذلك وكاعتقادهم ان رب العالمين ليست له صفه فان كل هذا خروج عن الفطره
ولو خلي الانسان وفطرته لم يعبد غير الله ولم يعتقد في ربه الا ما يليق بجلاله وجماله فقد
اعطى ربنا كل شي خلقه ثم هدى وكل مولود يولد على الفطره وابواه يهودانه وينصرانه

ويمجسانه الرابع اجماع الصحابه فيما لا تتوقف حجيه الاجماع عليه وكذلك اجماع التابعين
فمن بعدهم ان لم يخالفهم من سبقهم واما ما سوى هذه الاربعه من خبر احاد او دليل عقلي ليست
مقدماته ضروريه او الحاق الغايب بالشاهد فان خالف نص الكتاب او السنه المتواتره
او اجماع الامه او دليلا عقليا مقدماته ضروريه تبيناه لكذب الاول وخطا الثاني وجواز
الفرق في الثالث بشي لا ندركه وان وافق اثبتناه والا توقفنا عنه ولا نؤول ظاهر الكتاب
او السنه المتواتره لخبر واحد ولا دليل عقلي مقدماته ليست بديهيه فان المتفق عليه بين اهل
العلم انه لا يجوز ان يخاطبنا الله عز وجل بخطاب ويريد منا خلاف ما يتبادر الى الذهن من ذلك
الخطاب الا اذا نصب عليه دليلا والدليل الذي ينصبه عند اراده المعنى الخفي في مثل هذا
الباب ما هو الا نص اخر لا يحتمل الكذب او ما يدركه المخاطب بفطرته لئلا يقع
في الضلال اما شي لا يقع في ذهن احد الا بعد ما يأتي بسنه من وقت الخطاب او شي يحتمل الصدق
والكذب فلا نؤول له كتاب ربنا ولا سنه نبينا المتواتره فيما يطلب منا العلم به من — ق
الدين واذا قيل فاذا عملت بما يبادر الى الذهن مع ان الخطاب محتمل لاخر من حيث الوضع
فاين العلم قلت اذا خاطبنا الله عز وجل في هذا المعنى بخطاب ولم ينصب على خلاف ما
يتبادر الى الذهن منه الدليل المذكور كان ذلك دليلا قاطعا على اراده ما يتبادر الى
اذهاننا من خطابه والا كان موقعا لنا في الجهاله والعمى وتعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا بل هو ولينا مخرجنا من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياهم الطاغوت
يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والله يقول الحق
ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا عرفت ذلك فالاول من السته التي يكون
المصدق بها مومنا هو ما يجب لله عز وجل وما يستحيل عليه ويجمعه الكلام في الذات وفي
الصفات وفي الافعال وفي الاسماء القسم الاول الذات وفيه مسايل الاولى في
اثبات العلم بالصانع والاستدلال عليه اما بحدوث الجواهر او بامكانها واما بحدوث
الاعراض او بامكانها فان عله الحاجه كما سبق اما الامكان او الحدوث او المجموع فالطرق
اربعه الاولى الاستدلال بحدوث الاجسام وهي على ما قيل طريقه الخليل عليه السلم والناس
في تقريرها طريقان احدهما ان الاجسام محدثه وكل محدث فله محدث وقد مر تا الاولى
في الطبيعي واما الثانيه فكل محدث فهو جايز الوجود لذاته وكل ما كان جايز الوجود لذاته

فهو مفتقر الى المؤثر وقد مرت هذه ايضا في العلم الكلي الطريق الثاني تقريره هذا البرهان
ان يقال الاجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث
جايز الوجود واكثر مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ثم هولاء فريقان الاول
الذين قالوا العلم باحتياج المحدث علم ضروري فان من راى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر
الى العلم بان له بانيا وصانعا فسل الاعرابي بم عرفت الله عز وجل فقال البعرة تدل
على البعير واثار القدم تدل على المسير وهذا الايوان العلوي والمركز السفلي اما يدلان
على الصانع الخبير الفريق الثاني الذين قالوا ان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ
المعتزلة كابي علي وابي هاشم وطريقهم انهم يثبتون كون العبد موجدا لافعال نفسه ثم
يثبتون ان افعالنا انما احتاجت الينا لانها حدثت بعد ان كانت معدومة وعند هذا يظهر
ان الحدوث علة للافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب افتقاره الى الفاعل قال الامام
وعلى تمسكهم بهذا القياس سوالان صعبة اولهما لم لا يجوز ان يقال ان افعالنا محدثة عند
قصودنا ودواعينا لا بقدرتنا ودواعينا بل على سبيل الاتفاق من غير موثر وثانيهما هب
ان افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هي الحدوث سلمنا ان حدوثها علة
لحاجتها الينا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هو ذلك الحدوث الخاص اعني ماهيته الحدوث
بشرط اضافته الى تلك الافعال الخاصة فان الواحد منا انما يحدث افعالا معينة كما
سياتي تقريره في مسئلة خلق الافعال والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه
هذا الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل البرهان الثاني في اثبات
العلم بالصانع سبحانه وتعالى الاستدلال بحدوث الصفات والعلماء حصروا ذلك في نوعين
دلايل الانفس ودلايل الافاق فالاول كالاستدلال بتكون الانسان من النطفة وهذه
الدلالة ذكرها الله سبحانه وتعالى في القران العظيم في ايات كثيرة وتقريرها ان انقلاب النطفة
علقة ثم مضغة ثم لحما ودما لا بد له من موثر وليس الموثر هو الانسان فان الانسان بعد
وجوده وكمال حاله يعجز عن تغيير صفة ذميمة له من الدمامة وقصر القامة وسواد بشرته
الى ما يضادها فلان لا يتصور فيه التاثير وهو معدوم اولى فلا بد من شي اخر ولا يجوز
ان يكون القوة المولدة المركوزة في النطفة ولا حرارة الرحم ولا قوى الكواكب لان النطفة
اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الطبيعة والحقيقة كما هي متشابهة في الصورة

والشكل او لا يكون فان كان الاول لزم ان يخلق النطفة كرة وذلك ان هذه الاشياء
بسايط وقوة البسيط اذا اثر في المادة البسيطة لا بد ان يفعل فعلا متشابها وهو الكرة
وهذا هو الذي عول عليه الفلاسفة في كرية البسايط حيث قالوا قوة الطبيعة في البسيط
واحدة والقابل متشابه فوجب ان يكون الشكل شكلا متشابها وهو الكرة ولما
دل الحس على كون البدن مركبا من اعضاء مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة
والخاصة لزم القطع بان الموثر في تخليقها ليس هو الطبيعة ولا الكواكب بل صانع حكيم
مدبر بالقدرة والاختيار وان كانت النطفة مختلفة في الطبيعة وكل مركب فلا بد ان يكون مركبا
من اجزاء كل واحد منها يكون بسيطا في نفس الامر وفي الحقيقة فالنطفة مركبة من البسايط
وكل واحد من تلك الاجزاء متشابهة فوجب ان يكون القابل فيه متشابه الاجزاء في الحقيقة
ويكون القوة الطبيعية العاملة فيها قوة واحدة ومتى كان الامر كذلك وجب ان يتكون بدن
الانسان على صورة كرات مضمومة بعضها الى بعض ولما لم يكن كذلك علمنا ان الموثر في
كب تخليقه قادر حكيم ولا يجوز ان يقال انها حصلت بتخليق بعض الملايكة وبتخليق الكوا[كب]
وان سلم انها حية ناطقة فاعلة بالاختيار لوجوب اسناد الكل الى الله عز وجل واما
دلايل الافاق فبعضها سفلية عنصرية ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات
والمعادن والاثار العلوية وبعضها علوية ومجمعها الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب
واستقصاء هذا النوع من الاستدلال مذكور في القران العظيم البرهان الثالث في اثبات
العلم بواجب الوجود الاستدلال بامكان الذوات وتقريره الاجسام ممكنة وكل
ممكن فله موثر والثانية بديهية واما الاولى فلانها محدثة وكل محدث فهو ممكن
وقد سبق تقريرها وقال الامام لانها متعددة ولا شي من المتعدد بواجب فلا شي من الاجسام
بواجب فكلها ممكنة والثانية باطلة لان الحق سبحانه وتعالى واجب وكل واحد من صفاته
واجبة وقال ابن سينا لانها مركبة من الهيولى والصورة وكل مركب ممكن وكلاهما فاسد
اذ لا هيولى والمركب من الذات والصفة قد لا يكون ممكنا كالباري عز وجل البرهان
الرابع الاستدلال بامكان الاعراض وتقريره الاجسام متساوية في الماهية والحقيقة
فيصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات ممكن
ن وكل ممكن فله موثر والاولى باطلة كما سبق في اول الطبيعيات وقد قرر بعضهم هذا البرها[ن]

بان الاجسام متساويه في الجسميه فيصح على كل منها ما يصح على الاخر الى اخره وليس بشي فان الجسميه
عباره عن كون الجوهر قابلا للابعاد الثلاثه وذلك عرض والاشتراك في عرض لا يوجب صحه
الاشتراك في ساير الاعراض وبتقدير ان لا يكون عرضا فهي جنس والاشتراك في الجنس لا يقتضي
صحه اشتراك الانواع في ساير الاعراض لجواز ان يكون فصل هذا النوع شرطا فيما اتصف به
او ان فصل ذلك النوع مانعا ولان الانواع مختلفه بالحقيقه فلا يلزم من صحه اتصاف بعضها
بصفه صحه اتصاف الباقين بتلك الصفه **المسله الثانيه** الموثر في الاجسام
واجب الوجود لذاته لانه لو كان ممكنا لكان له موثر لما سبق في العلم الكلي ولم يكن
هو موثر الوجوب اسناد جميع الممكنات الى واحد وهو الله عز وجل كما سيجي والقايلون
بالوسايط لما جوزوا ان يكون الموثر اكثر من واحد واوجبوا ان يكون واجب الوجود لذاته ولهذا
قالوا الموثر في الممكنات ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا فله موثر
والكلام فيه كالكلام في الموثر الاول فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لان
الدور والتسلسل في الاسباب محالان اما الدور فهو ان يكون موجودان ممكنان ويكون
كل واحد منهما عله لوجود الاخر او عله لعلته وبعباره اخرى هو وجوب تاخر الشي عما يجب
تاخره عن ذلك الشي اما بمرتبه او اكثر او وجوب تقدم الشي على ما يجب تقدمه على ذلك
الشي وهو محال لان صريح العقل جازم بان ما لم يوجد لم يوثر فلو اثر الشي في موثره او في موثر
موثره لزم تقدم الشي على موثره المتقدم عليه وذلك محال لما فيه من تقدم الشي على نفسه
واما التسلسل وهو ان يتوقف وجود شي على امر ووجود الامر على اخر لا الى نهايه فهو محال
ايضا لثلاثه اوجه احدها الدليل التطبيقي وقد سبق الوجه الثاني لو تسلسلت الاسباب
والمسببات الى غير النهايه لكانت تاثيراتها موجوده في الحال بناء على ما تقرر من ان العله
الموجوده يجب ان يكون موجوده عند وجود المعلول واذا كان كذلك فنقول مجموع
تلك الاسباب والمسببات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان
كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من احاده وكل واحد من احاد ذلك المجموع ممكن لذاته
والمفتقر الى الممكن لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته وكل واحد
من احاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعه
وبحسب كل واحد من احاد مجموعه الى موثر مغاير له وكل ما كان مغاير المجموع الممكنات ولكل

واحد من احاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته كان واجبا
لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته
وهو المطلوب وايضا لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر فلذلك
المجموع موثر والموثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع او شي من الامور الداخله فيه او
شي من الامور الخارجه عنه لا جايز ان يكون الموثر في ذلك المجموع نفس ذلك المجموع لامتناع كون
الشي موثرا في نفسه ولا جايز ان يكون الموثر فيه شيا من الامور الداخله فيه لان كل ما كان
موثرا في وجود مركب وجب كونه موثرا في جميع افراد ذلك المركب فذلك الفرد الذي جعلناه
عله لذلك المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لزم كونه عله لنفسه ولزم كونه عله لعله
نفسه والاول باطل لامتناع كون الشي عله لنفسه والثاني باطل لامتناع الدور ولما بطل
ان يكون عله ذلك المجموع نفسه او فردا من الافراد الداخله فيه وجب ان يكون علته امرا
خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون
ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود
واجب لذاته وهو المطلوب **المسله الثالثه** محدث العالم قديم وهذه المسله لا
تحتاج اليها من استدل على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجوب لذاته فان
حقيقته لا تقبل العدم اصلا وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا ابديا
بخلاف مشايخ المتكلمين فانهم لما استدلوا على افتقار العالم الى محدث احتاجوا الى اثبات
كونه قديما فقالوا لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى محدث اخر ولزم اما الدور او حوادث
لا اول لها والاول سبق بطلانه واما الثاني فمحال لوجوه احدها انه يقال لا تخلو اما
ان حصل في الازل من هذه الحوادث شي او ما حصل فان لم يحصل في الازل من هذه الحوادث شي
وجب ان يكون لمجموع هذه الحوادث بدايه واول وهو المطلوب وان حصل في الازل شي
من هذه الحوادث فذلك الحاصل في الازل ان لم يكن مسبوقا بغيره كان هو اول الحوادث
وهو المطلوب وان كان مسبوقا بغيره لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو محال ۝
الوجه الثاني انه تسلسل في العلل وهو محال لما سبق في اثبات واجب الوجود ۝
الوجه الثالث ان الحكم على الحوادث بعدم الاوليه كالحكم على الزوج بالفرديه
فان حقيقه الحوادث تنافي عدم الاوليه لاقتضايها المسبوقيه بالعدم فكان ذلك معلوم

البطلان بالبديهة وكذلك هذا فان قيل اذا جوزتم وجود حوادث لا آخر لها كانفاس
اهل الجنة فلم لا تجوز حوادث لا اول لها قلنا لان بين الحدوث وعدم الاولية منافاة
ولا منافاة بينه وبين عدم الآخرية ولانا اذا شاهدنا حادثا ثم قلنا لا وجود لهذا الحادث
الا وقبله حادث ثم لا وجود لذلك الحادث الا وقبله آخر الى ما لا يتناهى فهذا يوجب
امتناع هذا الحادث المشاهد وبمثله لو قيل لا حادث الا وبعده حادث لم يمتنع ثبوت
هذا الحادث بل يقتضي وجوده وجود آخر بعده وكذلك الثاني والثالث الى ما لا يتناهى ونظيره
تضاعف الحساب اذا لم يكن له ابتدا يبدا به لا يجوز وجود شي منه البتة واذا حصلت البداية
لجوزان يبقى دائما ونزيد هذا بيانا ان من قال لغيره لا تاكل لقمة الا وقبلها لقمة لا يتمكن
من الدخول في الاكل فان كل لقمة تريد اكلها كان من شرطها ان ياكل قبلها اخرى فيبقى ابدا غير
اكل وبمثله لو قال لا تاكل لقمة الا وبعدها لقمة بقي ابد الدهر اكلا الا يوجب القول بان
صانع العالم قديم واعترض بثلاثة امور احدها لا يجوز ان يكون الصانع قديما والعالم محدثا بل
يجب ان يكونا قديمين او محدثين لانه ان لم يكن بينهما مدة لزم من قدم الصانع قدم العالم ومن
حدوث العالم حدوث الصانع وان كان بينهما مدة فان كانت متناهية لزم حدوثهما اما العالم
فظاهر واما الصانع فلان المتقدم على الحادث بمقدار متناه حادث بالضرورة وان كان تقدمه
عليه بمدة غير متناهية فهو محال لوجوه الاول ان على هذا التقدير يكون قد انقضى قبل اليوم
مدة غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول الوجه الثاني انه لو كان يتوقف
حصول اليوم على ان ينقضي قبله ما لا نهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال
محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المنقضي متناه لا غير متناه
الثالث اذا كان تقدم الله عز وجل امرا واجب الثبوت وهذا التقدم لا يتصور الا بهذه
المدة كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه مفتقرا الى تحقق هذه المدة والمفتقر الى الغير
ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الرابع
المدة لا تعقل الا بتعاقب الآنات وتوالي الازمنة والساعات فلو كان الباري تعالى متقدما
على العالم بمدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة المتوالية في الازل وذلك
محال لان توالي بعض الازمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره والازل
عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال اجيب بان هذه الاشكالات

كلها انما تلزم اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق ونحن
لا نقول ذلك بل نقول انه سابق على العالم بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج
الذهن الاعتراض الثاني لو كان قديما لصدق عليه انه كان موجودا في الازل وسيكون
موجودا في الابد وكل ما صدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددا
متغيرا لان ذلك يفيد ان امرا كان موجودا وحاصلا وبعد ما حصل لكن ذات الله عز
وجل واجب الدوام ممتنع التغير فوجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل وسيكون
في الابد وانه كاين الان وعورض بانا جربنا عقولنا فوجدناها حاكمة بان كل ما لا
يصدق عليه انه كان وسيكون بعد وانه كاين الان فهو معدوم محض وعند هذا قال
المنكرون لما جانا من الحق انكم لما اثبتم ذاته منزها عن الجهات والاين والاوضاع
خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم انكم الان لما اثبتموه منزها عن
ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كاين كان هذا تصريحا بالعدم وان ادخلتموه
تحت قولنا كان ويكون وهو كاين اقتضى ذلك الحكم بكونه متجددا متغيرا فكيف الخلاص
من هذه العقد المحيرة والمضايق المظلمة المعتمة قال الامام ونظم المعري هذا المعنى
في شعر هذى به فقال قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم كذا نقول ثم زعمتم بلا زمان ولا مكان الا فقولوا
هذا كلام له خبي معناه ليست لنا عقول وفي جعل الامام هذا الشعر من هذا الباب نظر
والجواب الحق وفيه حل العقد والخلاص من المضايق قولنا كان ويكون استمرار مع
الازمنة الماضية والازمنة الاتية من غير ان يكون متغيرا بتغير هذه الازمنة وهذا المعنى
مما يدركه العقل الذي قدره الله تعالى بنور هدايته وان كان الوهم والخيال يعجزان
عنه فالقول بان كل ما صدق عليه انه كان ويكون فهو متجدد متغير هو ممنوع والله اعلم
الاعتراض الثالث لم لا يجوز ان يكون صانع العالم المحسوس محدثا وخالق ذلك المحدث شي
قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل وهذا هو قول المفوضة
واصحاب الوسايط الا ترى ان الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل الفعال
ثم هذا العقل الفعال معلول عقل آخر وذلك العقل معلول عقل الى عشر مراتب او اكثر
ثم ذلك العقل الاول معلول وجود الله تعالى وعند المفوضة الاله الاكبر خلق السموات
السبع وفوض تدبير هذا العالم اليها واجيب بانا نستقيم الدلالة على انه لا موجد الا

الله سبحانه وتعالى عما يشركون وعند هذا يبطل القول بالمتوسطان تنبيه اذا ثبت
قدمه بطل قول الدهريه القايلين بان الموجودات لا نهايه لها ولزم ايضا من كونه قديما انه
لا يكون وجوده عله لوجود العالم والا لزم اذ العله لا تسبق المعلول **فصل** اذا ثبت
قدمه استحال عدمه فوجب بقاوه واستدل المشايخ رحمهم الله على بقاء الصانع بوجهين
الاول لو عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه باعدام معدم او بطريان ضد
او بانتفاء شرط والكل محال كما سبق في العلم الكلي فعدمه محال فبقاوه واجب الوجه
الثاني لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود فافتقر الى موثر فكان
محدثا وقد سبق تقرير ذلك ايضا في العلم الكلي **المسله الرابعه** الاله سبحانه وتعالى
ليس كمثله شي خلافا لمن جعل الهه هواه وعبد مخلوقا سواه فان الهه له مثل اذ من كل شي
خلقنا زوجين لعلكم تذكرون وقد اختلف الناس في المعنى الموجب للمثليه المنفيه بقوله
تعالى ليس كمثله شي فزعم قوم انها الاتفاق في ذاته او في شي من صفاته او في فعله بحيث يخلقون
كخلقه او يعلمون كعلمه فما لم يخلقوا مثل السموات والارض فليسوا امثاله فكيف اذا لم يخلقوا
حبه او شعيره وما لم يعلموا السر فليسوا امثاله فكيف اذا لم يعلموا ما هو اخفى من السر او ما يلج
في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السما وما يعرج فيها وعندها ولا ذاته مخالفه لذوات
المخلوقين وصفاته مخالفه لصفات المخلوقين فذاته واجبه وعلمه تام وقدرته تامه وكذلك
باقي الصفات ولعل هذا هو راي السلف ومن جرى مجراهم في اكثر الاشيا كالاشعري ومن
تابعه حق المتابعه وقد حمل هذا الاعتقاد الاشعري على نفي التكوين وجعله الخلق نفس
المخلوق وانت تدري انه لا يلزم من ثبوت التكوين وجعله زايدا على الموثر والاثر حصول المماثله
لان افعاله مخالفه لافعال المخلوقين كما ان ذاته مخالفه لذوات المخلوقين وللقايلين بان
الخلق نفس المخلوق النافين لفعل الرب عز وجل شبهه اخرى غير مجرد التشبيه وهي انه لو
قام به الفعل لكان محلا للحوادث وذلك ان الفعل حدث كما سياتي تقريره في مسله التكوين
ان شاء الله تعالى وفسرها هولاء المثلين بانهما غيران يسد كل واحد منهما مسد صاحبه
فالتقييد بالعرض لان الشي لا يشبه نفسه ويكونه ساد امسده لان السواد مع
البياض لم يكونا مثلين وان اتفقا في الوجود والعرضيه واللونيه وزعم ابو بكر الاخشيدي
من المعتزله انه الاشتراك في اخص الصفات فالسواد مع السواد مثلان لاشتراكهما

في اخص الصفات ومع البياض مختلفان لافتراقهما في ذلك واخص صفات الله سبحانه وتعالى
عند هولاء ما لاجله تصح الالهيه وهو وجوب الوجود والقادريه والعالميه التامه
وزعم ابو هاشم انها صفه تقتضي لذاتها صفات اربع الوجوديه والعالميه والقادريه
والحيه ومراد المعتزله من اهل التحديد من حصرهم اخص صفاته فيما ذكروه نفي بقيه
صفاته سبحانه وتعالى ونفي افعاله احترازا من التشبيه ولئلا يلزم قيام الحوادث
بذاته عز وجل وزعم متاخروا الفلاسفه ومن وافقهم انه الاشتراك في صفه فاكثر
فنفوا لذلك جميع الصفات تحرزا من التشبيه وهذا قريب من الذي قبله او هو هو وزعم
جهم والباطنيه ان الله عز وجل ليس بشي تحرزا من التشبيه وانت تعلم بطلان قول المعتزله
والفلاسفه النافين لصفات الله تعالى تحرزا من التشبيه بانه لا مماثله بين صفاته وصفات
غيره كما انه لا مماثله بين ذاته وذات غيره واما بطلان قول جهم والباطنيه فمن وجوه
احدها ان المماثله لا تثبت بالاشتراك في الاسم فان السواد مع البياض شيان ولا
يتماثلان الثاني ان الشي اسم للوجود كما ان لا شي عباره عن العدم بحقيقته وعن سقوط
القدر بمجازه فيقال اذا امتنعتم عن اطلاق اسم الشي فهل لذاته وجود فان قلتم لا فهذا
تعطيل لا تنزيه عن التشبيه وان قلتم نعم فهذا امتناع عن اطلاق اسم ثبت معناه ٥
الوجه الثالث انكم اذا اعترفتم بكونه موجودا فهل تثبت المماثله بين وجوده ووجود
غيره ان قلتم نعم فلا فايده في امتناع الاطلاق اسم الشي عليه وان قلتم لا لانه واجب الوجود وغيره
جايز الوجود فلم يساوي الله تعالى موجود سواه في وجوب الوجود قلنا فكذلك في
اسم الشي يحققه ان الشي ليس باسم جنس حتى تثبت به المماثله من حيث المجانسه بل هو
اسم لمطلق الوجود والمماثله لم تثبت بمطلق الوجود فان قيل انما يستقيم نفي المماثله
بين القديم والحادث ممن نفى الصفات قلنا ممنوع فانه سبحانه وتعالى كما تقدس
ذاته عن التشبيه والمثل وكذا صفاته لانها ازليه لا نهايه لذواتها قال بعض الناس
ولا لمتعلقاتها وهذا قول من قال بحوادث لا اول لها وقد افترق طايفتان في هذا الباب
فطايفه غلت في النفي تحرزا من التشبيه فعطلت وطايفه غلت في الاثبات خوفا من
التعطيل فشبهت وفرقه ثالثه صارت الى الطريق المتوسط بين الغلو والتقصير
فاثبتت صفات الكمال ونفت المماثله ردا على الطايفتين على وفق ما قال الله تعالى

ليس كمثله شي وهو السميع البصير اذ في الايه اثبات السمع والبصر ونفي المماثله بابلغ الوجوه
فان العرب متى ارادت التاكيد في نفي المشابهه جمعت بين حرفي التشبيه فتقول ليس
كمثل فلان احد وقيل الكاف صله زيدت في الكلام للمبالغه وقيل المثل صله كما
قال الله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به ويقال ليس هذا الكلام مثلك اي كلامك والله اعلم — الفرق
فايدتان عظيمتان احديهما ان هولاء اتفقوا على ان المماثله المنفيه في الايه ليست
هي الاتفاق في الحقيقه اما الاشعري فلان جميع الذوات مختلفه عنده بالحقيقه وحينيذ فلا
يظهر لتخصيص الاخبار بنفي المماثله بين ذاته وبين ساير الذوات وجه فانه ما من ذات الا والمماثله
بينها وبين ساير الذوات منفيه واما المعتزله فان ذاته مساويه لساير الذوات في كونها ذاتا — باب بصفات
وانما تتميز عن غيرها من الذوات لاختصاصها بصفات مخصوصه لاجلها تصح الالهيه واما
متاخروا الفلاسفه فان وجوده عين ذاته وهو عندهم كوجودنا وانما يمتاز عنه بانه غير عارض
واما الجهميه والباطنيه فان المراد المماثله بوجه ما حتى نفوا لذلك جميع الصفات بل والاسما
الفايده الثانيه المشبهه قسمان قسم شبهوا المخلوق بالخالق وهم المعتزله والمجوس وعباد
بعض المخلوقات من صنم او نار او كوكب او فلك او نفس او عقل وقسم شبهوا الخالق بالمخلوق
وهم متاخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه حيث قالوا النفس الناطقه لا داخل البدن ولا
خارجه وشبهوا ربهم بها فكذبوا وكفروا في قولهم النفس لا داخل ولا خارج وكفروا حيث
شبهوا ربهم بها وجعلوا له مثلا وليس كمثله شي وهو السميع البصير وغير المشبهه قسمان
ايضا قسم معطله وهذا يدخل تحته القسم الثاني من المشبهه اعني متاخري الفلاسفه فانهم جمعوا
بين التشبيه والتعطيل لانهم مع كونهم شبهوا ربهم بالنفس اعتقدوا انه الوجود المجرد وات
وهل من يستحق ان يخاطب يعلم ان الوجود المطلق فضلا عن المجرد لا وجود له في الخارج بل ولا في
الذهن الا بتكلف سنبين بيانه في كيفيه وجود الكلي الطبيعي في الذهن واعلم ان من طلب
معرفه ذات هذا شانها فقد طلب ما لا يعقل اذ يستحيل تعقل ذات خاليه عن صفه ما وهذا
بديهي ومن عبد ربا هذا شانه فقد عبد معدوما مشبها بمعدوم اذ يستحيل ان يوجد في
الخارج ذات مجرده عن صفه ما وهذا ايضا بديهي ولكن من اضل ممن اتبع هواه بغير
هدى من الله واضله الله على علم وختم على سمعه فلم يسمع كلام ربه وعلى قلبه فلم يفهمه واتبع
ما تشابه ابتغا الفتنه وابتغا تاويله ومن المعطله ايضا القايلون بوحده الوجود والاتحاديه

والحلوليه الا ان الاتحاديه والحلوليه جمعوا ايضا بين التشبيه والتعطيل فانهم نفوا من له الامر
والخلق فعطلوا وعبدوا المخلوق اذ لا اتحاد او حل في مخلوق الا المخلوق فشبهوا بخلاف القايلين
بوحده الوجود فانهم لم يثبتوا شيين بحيث تشبه احدهما بالاخر فهم معطله لا مشبهه والله
يقول الحق وهو يهدي السبيل وقسم بان هدوا الى الطيب من القول وهدوا الى صراط الحميد
نعبد وامن اعطى كل شي خلقه ثم هدى الذي خلق السموات العلى على العرش استوى الذي
له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى الذي يعلم السر واخفى الذي لا اله
الا هو له الاسماء الحسنى وهولاء مضطرون الى ان ينفوا عن معبودهم هذا صفات النقص
ويثبتوا له صفات الكمال بحيث لو اراد احدهم ان يحكم عليه بصفه نقص او يسلب عنه صفه
كمال لعجز عن ذلك وما ذاك الا لان مثل هذا الرب الذي هذا شانه مستلزم في الذهن وفي
الخارج لصفات الكمال المنافي لصفات النقص ويستحيل تعقل الشي بدون ملازمه او مع منافيه
فضلا عن ان يثبت له منافيه او ينفي عنه لازمه فلذلك لم ينفوا عنه الا ما نفاه عن نفسه
او نفاه عنه رسله او اقتضت الضروره نفيه ولم يثبتوا له الا ما اثبته لنفسه او اثبته
له رسله او اقتضت الضروره اثباته واما ما سوى ذلك مما اثبت او نفي بغير هذه الطرق
فهو عندهم من المحدثات المضله ولذلك لا تجد من ينفي عن ربه شيا بغير هذه الطرق الا معطلا
ولا يثبت له بغيرها الا من تبرا للتشبيه والله الهادي فايده اعلم ان تمثيل رب العالمين
ع — الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور بغيره في صفه لا يليق بجلاله مستحيل لامتناع
الحكم باحد المتنافيين على الاخر فالمثبتون للجسميه مثلا او غيرها من الصفات التي لم يجي
بها كتاب ولا سنه ان كانوا طالبين للحق غير متبعي الهوى فلا بد ان يقع في انفسهم معنى يليق بجلاله
والا لم يتمكنوا من اثباته له فان يمكنوا لم يلق بتلك الذات رب العالمين واما تمثيل غير
الرب به في صفه من صفاته المختصه به عز وجل كالالهيه فقد وقع من عباد الاصنام او غيرها
مما يعلم ضروره انه لا ينفع ولا يضر ولا يغني شيا او له الالهيه والتدبير فقد وقع من عباد
الكواكب او غيرها مما يعلم نظرا انه لا ينفع ولا يضر ويدل على وقوع القسمين قوله عز
وجل ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعل هذا هو السر في نفي مثليه غيره به دون نفي مثليته
بغيره كما في قوله ليس كمثله شي وهو السميع البصير المسله الخامسه حقيقه
الاله سبحانه وتعالى مخالفه لساير الحقايق لنفس ذاته وزعم جمع عظيم من مشايخ علم الاصول

ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انها ذات مساويه لساير الذوات وانما تمتاز ذاته عن ساير
الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصه لاجلها تصح الالهيه وتلك الصفات هي وجوب
الوجود والقدره التامه والعلم التام وزعم ابو هاشم انها صفه تقتضي لذاتها صفات اربعا
الموجوديه والعالميه والقادريه والحييه لنا انها لو كانت ذاته مساويه لساير الذوات
والاشيا المتساويه في تمام الحقيقه يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لوجب
ان يصح على ذاته ما صح على ساير الذوات واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته
المخصوصه وعدم اختصاصه بصفات المحدثات امرا جايزا فترجح ذلك الجايز على ساير الجايزات
ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن لا عن موثر وهو محال وان كان لامر عاد الطلب في اختصاص
ذاته بذلك الامر فيلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان فثبت ان القول بكون ذاته
سبحانه وتعالى مساويه لساير الذوات في كونه ذاتا يفضي الى احد هذه المحالات فكان القول
به محالا واحتج الخصم بان الذوات متساويه في كونها ذاتا لما سبق في اول الطبيعيات فتكون
ذاته مساويه لساير الذوات في كونها ذاتا واذا كان كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها
عن البعض انما هو بسبب الصفات والاحوال ولا شك ان الله سبحانه وتعالى متميز عن ساير
الذوات بامر زايد على الذات فيكون بالصفه ثم قالوا الايقال لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات
المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتيه وامتياز ذاته سبحانه
عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته لانا نقول الذات من حيث
انها ذات لو كانت مستقله بنفسها في التحقق عنه عن الصفات لزم جواز ان ينقلب ذات
السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات الجوهر عرضا حالا في المحل وبالعكس وكل
ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقله الا مع الصفات وجب ان يكون
امتياز ذات الحق سبحانه وتعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات
والجواب لا نسلم ان الذوات متساويه في كونها ذوات والوجوه الثلاثه التي عولتم عليها
قايمه بعينها في الصفات فيلزمكم ان يكون الصفات متساويه في كونها صفات فيلزمكم
ان يكون امتياز بعض الصفات عن البعض بصفات اخر ولزم التسلسل وايضا فالمفهوم من كونها
ذوات كونها امورا قايمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم
سلبي وليس النزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين الذوات كلها انما النزاع

يعني في اول الطبيعيات

في ان تلك الحقايق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساويه من حيث انها هي ودليلكم
لا يفيد ذلك واعلم ان الخصوم زعموا ان الذوات متساويه في كونها ذوات ثم اثبتوا لكل
واحد من تلك الذوات صفه لازمه فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساويه في تمام الماهيه
يلزمها لوازم مختلفه وذلك مما لا يقبله العقل واما نحن فقلنا ان الذوات والحقايق
مختلفه في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قايمه بانفسها غنيه عن
محل تحل فيه فحاصل قولنا يرجع الى ان الاشيا المختلفه يلزمها لوازم متساويه وذلك غير ممتنع
في العقول لان المختلفات متساويه في كونها مختلفه والمتضادات متساويه في كونها متضاده

المسله السادسه في ان وجود الاله سبحانه وتعالى هو نفس حقيقته ام لا

والمذاهب الممكنه في هذه المسله لا تزيد على ثلاثه اوجه احدها قول من يقول اطلاق
لفظ الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين
وهذا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري واتباعهما والقول الثاني وهو
ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم في
الواجب غير مقارن لشي من الماهيات بل هو وجود مجرد وانما يتميز عن ساير الوجودات
بقيد سلبي وهو انه غير عارض لشي من الماهيات ووجودات الممكنات صفات عارضه
لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابن سينا واتباعه من الملاحده والقول
الثالث ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك المفهوم
صفه عارضه لماهيه الحق تعالى ولغيره وهذا هو قول المعتزله وهو اختيار الامام وطايفه من
علما الاصول وقد سبق الكلام على هذه الاقوال كلها في الطبيعيات واولاها بالحقيقه هو
قول الاشعري ثم قول المعتزله والامثل من غيره بهذا المكان في ابطال قول ابن سينا ان يقال
الوجود اذا كان مفهوما واحدا كان اما جنسا لكل وجود وجود او نوعا له لكونه ليس بعرضي لها
واذا كان كذلك فلا بد في تحصلها من زايد هو فصل او تعين ولا يجوز ان يكون عدميا لان جزء
الموجود يجب ان يكون موجودا وكل ذلك قد سبق فاذا كان واجب الوجود وجودا من الوجودات
فاما ان يقترن به فصل او تعين او لا يقترن فان اقترن به احدهما لزم التركيب وان لم يقترن
به شي منهما لم يبق الا المطلق والمطلق لا وجود له في الخارج وهذا هو حقيقة مذهبه اعني
ان واجب الوجود هو الوجود المجرد عن الماهيه وهو الوجود المطلق الذي لا وجود له في

هيه

ده

الخارج فقبح الله اهل هذا المذهب كيف استخفهم اخس اتباع فرعون فيه واكذب **المسئلة**
السابعة الاله سبحانه وتعالى لا يسمى عرضًا اما لان الاسماء توقيفية واما لانه يوهم
النقص فان العرض اسم لما لا دوام له او لما يستحيل قيامه بنفسه ولا هو عرض لان العرض
ما لا دوام له ويستحيل وجوده الا في جسم او جوهر والبارى عز وجل واجب الدوام قايم بذاته
ولان الفعل المحكم المتقن لا يتاتى الا من حى عالم قادر وكون العرض حيا عالما قادرا محال
المسئلة الثامنة ولا يسمى جوهرًا اما للتوقيف واما للايهام فان الجوهر لغة اسم لما
هو اصل يقال ثوب جوهرى اذا كان محكم الصنعة جيد الاصل وفلان من جوهر شريف
وسمى الجزء الذى لا يتجزى جوهرًا لانه جار مجرى الاصول للمركبات وهل هو جوهر قالت
النصارى ومن وافقهم نعم لانه فى الشاهد اسم القايم بالذات يطرد وينعكس والبارى قايم
بالذات وقال غيرهم لا لانه فى اللغة عبارة عن الاصل ولا خلاف بين الفريقين فى انه قايم
بالذات لا يحتاج فى وجوده الى ذات يقوم بها او تقوم به ومن اعتقد خلاف هذا فليس هو
على دين احد من الانبياء صلوات الله عليهم ولا خلاف بينهما ايضًا فى انه ليس اصلا لغيره الا ما يقتضيه
كلام القايلين بوحدة الوجود فان حاصل كلامهم الطويل العريض الذى حمل العار فيه قبل ممكن
دين الاسلام من قلوبهم على الزندقة واباحة المحرمات وحمل الجاهلين به على القيام والصيام على وجه
لا يسمن ولا يغنى من جوع وجوه خاشعة عاملة ناصبة تصلى نارا حامية تسقى من عين انية
ليس لهم طعام الا من ضريع انه سبحانه وتعالى كان شيا لطيفا ثم تكثف فصار عقلا ثم تكثف
فصار نفسًا ثم تكثف فصار جسمًا ثم انقسم الى فلك وكوكب ونار وهوا وارض ثم تالف من هذه
الاربعة جسمًا اخر منقسمًا الى نبات ومعدن وحيوان وهذه التكوينات والانقسامات
ليس بينها وبين ذاته الاصلية ترتيب زمانى فتعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا
كبيرًا ثم زعمت النصارى مع كونه جوهرًا انه ثلاثة اقانيم وسياتى الكلام على هذا فى انه واحد
المسئلة التاسعة لا يقال له جسم اما للتوقيف واما للايهام فان الجسم فى الشاهد
اسم لما لم يكن ثم كان ولا يرد على هذا الموجود والقديم وان لم يرد النص به لان الاجماع منعقد
على اطلاقهما وانه بمنزلة النص وحكى عن هشام بن الحكم اطلاق لفظ الجسم وانه اسم
للموجود او القايم بالذات كما هو مذهب المتاخرين من الكرامية وهو مخطى فى اطلاق هذا الاسم
اما للتوقيف واما لايهام النقص كما سبق وقيل لان الجسم فى اللغة اسم للمتركب فانهم يقولون

هذا اجسم للمبالغة واجسم منه للتفضيل ولولا ان الجسم اسم للمتركب الذى يجرى فيه التزايد
والا لما جرى فيه للمبالغة والتفضيل الا ترى ان الوجود والقيام بالذات لما لم يجر التزايد
فيهما لم يصح ان يقال هذا اوجد من ذلك ولا اقوم منه بالذات فان قيل الطلاق اسم الجسم
فى المخلوقات ان كان يدل على التركيب فلم قلتم انه فى الغايب لذلك قيل مقتضى اللغة
لا يختلف فى الشاهد والغايب قال فى الهادى ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى الغايب طويلا
عريضا شاكا متحركا الا اشارتا ولا يراد بها ما يفهم فى الشاهد فالخصم ان جوز ذلك
كفر وان امتنع عن ذلك تناقض وهل هو جسم قال قوم لا وقال اخرون بلى فمن ذهب الى
انه ليس بجسم الاشاعرة والمعتزلة ومتاخروا الفلاسفة ونقل عن كثير من طوايف اليهود
وغلاة الروافض والمشبهة والكرامية انه جسم وطايفة منهم وهم اكثر اصناف اليهود
يقولون انه جسم متركب متبعض وطايفة انه جسم والجسم هو الموجود القايم بذاته كما هو
المحكى عن المتاخرين من الكرامية وعن هشام بن الحكم والذى ينبغى ان يقال ان فسر الجسم
بانه المتركب من الهيولى والصورة والمركب من الجواهر المفردة فلا جسم فى الوجود لبطلان المذهبين
كما سبق وان فسر بما له مقدار معين عندنا فهذا لم يدل كتاب ولا سنة ولا اجماع معصوم
ولا ضرورة عقلية على اثباته لله عز وجل ولم نعرف عاقل يقول به بل كل ما وقع فى الذهن
من المقادير فالله بخلافه وان فسر بانه الموجود او القايم بذاته الذى لا يحتاج فى وجوده الى
غيره فهذا مما قد دلت الكتب المنزلة والسنن المتواترة والاجماعات المعصومة والضرورة
العقلية على اثباته وان لم يكن موجودا ولا قايما بذاته لا يصلح ان يكون ربا فضلا عن ان يكون
ملكا فضلا عن ان يكون الها وان فسر الجسم بما له مقدار ما فى نفسه لا يعلمه الا هو فهذا
ان كان من لوازم الموجود القايم بالذات الذى خلق الارض والسموات ثم استوى على العرش فهو
حق لان لازم الحق حق بل ولا يمكن تعقله بدونه لاستحالة تعقل الشى تعقلا صحيحا بدون
لازمه وان كان منافيا له فهو باطل ولا يمكن اثباته له لاستحالة الحكم على الشى بما ينافيه
فاذن الجسمية بهذا المعنى اما ضرورية الثبوت واما ضرورية الانتفا ولذلك لم يذكر
فى كتاب ولا سنة متواترة بالنفى ولا بالاثبات وانما جاءت الكتب والسنن المتواترة بما يكفى
تعقله فى اثباتها او نفيها لانها ان كانت من لوازمه كفى تعقله فى اثباتها وان كانت منافية
له كفى تعقله فى نفيها لاستحالة نفى اللازم واثبات المنافى وذلك مثل قوله عز وجل الله لا اله

الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات
والارض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم وقوله ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش ومثل قوله عز وجل يدبر الامر من السماء الى
الارض ثم يعرج اليه ومثل قوله عز وجل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه
ومثل قوله عز وجل فاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام
ازواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شي وهو السميع البصير ومثل قوله عز وجل قل هو الله احد
الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وغير ذلك من الايات وما شاكلها من
السنن المتواترات فان قيل من الجايز ان يكون الجسمية بهذا المعنى ممكنة في حقه لا منافيه
ولا لازمه فلا بد من دليل يدل على احد الطرفين قيل لا امكان في صفاته سبحانه وتعالى
التي سكت عنها لانها ان كانت صفة كمال فهي لازمه لما ذكره والا فهي منافيه لما ذكره
فاذن من المحدثات المضله الاستدلال على الجسمية اثباتا او نفيا وقد استدلوا بوجوه احدها
دليل ابن سينا واتباعه لو كان جسما لكان مركبا من الهيولى والصوره فكان مفتقرا فكان
ممكنا وهو مبنى على ان الجسم مركب من الهيولى والصوره وعلى ان كل مركب مفتقر الى مركب
يركبه وان كل مفتقر ممكن وهو مردود بان الهيولى باطله كما سبق في الطبيعي وان سلم
فاستلزام الشي لجزيه ليس بافتقار وان سلم فهذا الافتقار لا يقتضي الامكان وانما تقتضيه
الافتقار الى فاعل يفعله وهذا لم يقيموا عليه دليلا كما سبق الوجه الثاني دليل المتكلمين
المتكلمين لو كان جسما لكان مركبا من الجواهر المفرده وكل مركب مفتقر وكل مفتقر ممكن
والكلام عليه كالكلام على دليل ابن سينا الوجه الثالث قولهم في ابطال مذهب
اليهود ان المتركب لا بد ان يكون متشكلا والاشكال مختلفه في ذواتها مدور ومربع ومثلث   لجواز٤
الى غير ذلك فلا يكون على الاشكال كلها للتنافي والتضاد واختصاصه ببعض الاشكال
لا بد له من مخصص ولليهود ان يقولوا اذا كان بعضها لايقا بجلاله كان واجبا فلا يحتاج
الى مخصص الوجه الرابع قولهم لو كان متبعضا متجزيا فان كان كل جزء منه موصوفا
بصفات الكمال لزم القول بالهة كثيره والقول بالاثنين لما كان باطلا كان القول بالهة
كثيره اولى بالبطلان وان لم يكن موصوفا بصفات الكمال كان موصوفا باضدادها التي هي

نقايص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا عند اليهود منقوض بالصفات كالعلم والقدره والاراده
والحق في الجواب لو كان متبعضا ان يقال كل جزء فهو موصوف بالكمال اللايق بالجزء
ولا يلزم من ذلك ان يكون الجزء الها كالصفات والموصوف بالصفات المقتضيه للالهيه
هو المجموع الوجه الخامس المتحيزات متساويه في تمام الماهيه فلو كان الباري تعالى
متحيزا لكانت ماهيته مساويه لساير الماهيات في تمام الماهيه ولو كان كذلك لافتقر
في اختصاصه بصفات الالهيه الى مرجح ومخصص وذلك محال واجيب بمنع المساواه
كما سبق في الطبيعيات وانما يلزم المعتزله ولو سلم فالمخصص هو ذاته الوجه السادس
لو كان جسما لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدره واحده بجميع الاجزاء وهذا محال
لامتناع حصول الصفه الواحده في المحال الكثيره واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء
علم على حده وقدره على حده فيكون كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجميع صفات الالهيه
وهذا تصريح باثبات الالهيه الكثيره وذلك محال واجيب بمنع الانقسام
وانما يلزم المتكلمين ولو سلم قامت الصفه بالحقيقه المركبه وهي واحده الوجه
السابع لو لم يكن الجسميه والتناهي في المقدار مانعا من الالهيه لتعذر القدح في الهيه كل
واحد من الشمس والقمر بكونه جسما مركبا من الاجزاء متناهيا في المقدار فانا اذا جوزنا
كون الاله تعالى جسما متناهيا انسد هذا الطريق فلا يمكننا القدح في الاهيه الشمس
والقمر واجيب بان ذلك انما يلزم من قال بانه متناهي المقدار ولمن قال بذلك ان
يجيب بان الافول كاف في القدح ولهذا لم يقدح الخليل في الهيتهما بالجسميه والتناهي بل
قال هذا ربي مع العلم بكونه جسما متناهيا واكتفى في القدح بالافول الوجه الثامن
لو كان جسما لم يخل عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاولى فلان الاجسام
الاجسام اما متحركه او ساكنه والمتعدد منها اما مجتمعه او متفرقه وهذه الامور حادثه
واما الثانيه فلانه اذا لم تخل عنها استحال سبقه عليها لما في سبقه عليها من الخلو عنها وما لا
يسبق الحادث فهو حادث واجيب بمنع الثانيه ولا يلزم من عدم سبقه عليها ان يكون
حادثا لجواز ان يكون الحوادث غير متناهيه وهولاء قالوا انه لم يزل فاعلا متكلما والفعل
حركه فما وجد الا وهو متحرك وهذا الجواب ليس بمرضي والصواب عند الخصوم ان السكون
امر عدمي لا يوصف بالحدوث ولا بالقدم وانه اذا كان ولا شي معه فلا اجتماع ولا افتراق

وان سميت هذه الحاله افتراقاً فهو ايضاً عدمي لا يوصف لا بالقدم ولا بالحدوث الوجه
التاسع لو كان جسماً لكان له مثل والتالي باطل لقوله تعالى ليس كمثله شي واجيب
بمنع استلزام الجسميه للمثليه واستدل المثبتون للجسميه بانه لو لم يكن جسماً لم يكن موجوداً
لان كل موجود جسم ومنع هذا فان حكم الغايب قد يكون مخالفاً لحكم الشاهد والاستقرا
انما دل على ان كل موجود في الشاهد جسم قالوا ايضاً اذا قلتم انه شي لا كالاشيا فهلا
تقولون انه جسم لا كالاجسام فقيل الفرق بينهما ان الشي هو الموجود او الثابت فقولنا
شي لا كالاشيا لا يكون متناقضاً ولا خالياً عن الفايده لان بقولنا لا كالاشيا لا نعني مطلق
الوجود الثابت بصدر الكلام فلا يكون تناقضاً وانما نعنيا به ما ورا ذلك من امارات
الحدوث فيكون مفيداً وانتم بقولكم لا كالاجسام ان نفيتم التركيب تناقض وان نفيتم غيره
لم تنفوا جميع امارات الحدوث لان التركيب باقٍ وهو من اعظم امارات الحدوث فلا يكون
مفيداً فقياس هذا بذاك جهل فاحش وهذا الفرق مبني على ان التركيب من لوازم الجسم
وان الحدوث من لوازم التركيب وهما قابلان للمنع وانما يلزم المتكلمين ومتاخري الفلاسفه
فاذا كانت يا اخي حجج الفريقين التي يعتمدون عليها ما قد وقفت عليه وليس فيها ضروري
ولا ما ينتهي الى ضروري فكيف ترضى لنفسك ان تقلدهم في امر دينك وما لي لا اتبع صراط
ربي المستقيم وكيف اتبع السبل فتفرق بي عن سبيله فالصواب والله المستعان الاقتصار
على ما جا عن الله على لسان رسول الله واما ما سوى ذلك فان كان صفه كمال كان لازماً
لما يفهم من كلام الله فيضطر القلب السليم الى اثباته وان كان صفه نقص كان منافياً فيضطر لازم
القلب السليم الى نفيه لاستحاله نفي الشي عنه واثبات منافيه له الا ترى الى من هو على فطرته
ولم يهود ولم ينصر ولم يمجس ولم يصير مبتدعاً اذا سمع القران كيف يخشع قلبه ويقشعر
جلده وما ذاك الا لانه لم يفهم من كلام الله مطابقه والتزاماً الا ما يليق بجلال ربه وجماله والله
يقول الحق وهو يهدي السبيل

فصل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فياتيهم الله
في صورته التي يعرفون وقالوا يستحيل عليه الصوره لانها الهيه الحاصله بالتركيب ولا تركيب
ولان الصور مختلفه واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في انفسها وليس البعض اولى من البعض
في افاده المدح والنقص ولم تدل المحدثات على صوره دون اخرى فلا يختص منها شي الا بمخصص
وهذا بخلاف الحيوه والعلم والقدره والاراده مع اضدادها فانها من صفات الكمال

واضدادها نقايص وايضاً المحدثات دلت على هذه الصفات دون اضدادها فثبتت
هي دون اضدادها ولا حاجه الى المخصص واعترض بانها لو اختصت بالمركب لم يعقل ما ليس
بمركب لان التعقل هو حصول صوره الشي في الذهن وبان المخصص هو ذاته والله اعلم

المسئله العاشره قيل في كل جهه وهو مذهب الاتحاد والحلول وقيل لا في جهه
وهو مذهب متاخري الفلاسفه كابن سينا واتباعه ونقل عن الحكما انه في جهه العلو
ونسب القاضي عياض هذا المذهب الى بعض اهل السنه والحق من المحدثين والفقها والمتكلمين
والحق انه ان فسرت الجهه بطرف ماخذ الاشاره فلا جهه اصلا لعدم تناهي الابعاد
وثبوت الخلا وان فسرت بما اليه يتوجه الطالب لحاجته عند الاضطرار بقلبه او
بوجهه فقد قال العليم الخبير الرحمن على العرش استوى واليه يصعد الكلم الطيب
ويدبر الامر من السما الى الارض ثم يعرج اليه والمنكر كافر واخبر موسى قومه بذلك
حقيقه والا لما قال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات
فاطلع الى اله موسى وايضاً فان الضروره حاصله بان كل موجودين خارج الذهن
فاما ان يكون احدهما مبايناً للاخر او مداخله او لا خارجه ولا داخله وهذا الثالث
ان كان له وجود فهو اما ان يكون متعلقاً به تعلق النفس بالجسم على القول بتجردها او تعلق
العرض بالجوهر او نسبته اليه نسبه الكلي الى الشخص او نسبه الهيولى الى الصوره على
القول بهما والحق سبحانه وتعالى له وجود في نفسه خارج الذهن فاما ان يكون داخل العالم
فيلزم مع كونه جسماً ان يكون محصوراً بين حاصرين او العالم داخل فيه ونسبته الى العالم
نسبه ظرف المكان الى المظروف فيلزم مع كونه جسماً ان يكون كره او نسبه الزمان
اعني المده التي لا ينفك وجود العالم عنها وهذا هو قول من قال ما يهلكنا الا الدهر واما
ان يكون متعلقاً بالعالم تعلق النفس بالجسم او تعلق العرض بالجوهر والى هذين يرجع مذاهب القايلين
بالحلول والاتحاد وهو اسوا حالاً من مذهب النصارى فانهم لم يقولوا بذلك الا في حق المسيح
عليه السلم واما ان يكون نسبته الى العالم نسبه الهيولى الى الصوره او نسبه الكلي
الى الشخص وهو حقيقه مذاهب القايلين بوحده الوجود ولهذا تراهم يعبرون عن هذه الموجودات
المحسوسه بالمظاهر والمظاهر انما هي الاشخاص للكليات او الصور للهيوليات وجميع
هذه التقادير باطله ومعتقدها مخالف لما علم كونه من الدين بالضروره فتعين ان يكون على العرش

اليه يصعد الكلم الطيب مباينا للعالم فان قيل ان العقلاء لا يختلفون فيما يثبت بالبديهه
وعامه العقلاء على ان الله تعالى منزه عن الجهه فكيف يكون بديهيه اجيب قد يختلفون
في ذلك فان الهوى يضل عن سبيل الله ويعمي ويصم فقد عبد الصنم المتخذ من الحلاوه من اذا
جاع اكله وكانت لهم عقول واي عقول ولكن كادها باريها فان قيل اتزعمون ان
الموجودين يكون كل واحد منهما بجهه من صاحبه مطلقا ام بشرط كون كل واحد منهما محدودا
متناهيا الاول ممنوع والثاني مسلم وما استدللتم به من الشاهد ليس الا في محدودين
متناهيين والله تعالى منزه عن ذلك قيل ما استدللنا به ليس هو استقراء الشاهد وانما
هو الضروره وهي حاكمة في كل موجودين خارج الذهن اعني في كل شيئين لهما وجود في انفسهما
فان سلمتم ان للباري وجودا في نفسه وللعالم وجود في نفسه كان كل واحد مباينا للاخر
وان قلتم ليس للباري سبحانه وتعالى وجود في نفسه فقد كفرتم قالوا الموصوف بالدخول
والخروج هو الجسم ولذلك لم يوصف العرض القايم بالجوهر بكونه داخلا ولا خارجا والقديم
ليس بجسم قيل بعد تسليم ان القديم ليس بجسم اليس ان العرض الذي لا يوصف بكونه داخلا
ولا خارجا موصوف بسريانه في الجوهر فان قيل بمثله في القديم كان حلولا واتحادا كما سبق
وهو كفر واحتج النافون للعلو على العرش بوجوه احدها لو كان على العرش لكان في جهه
وثبوتها في القديم يودي الى احد امرين اما حدوث القديم او قدم الحادث لان امارات الحدوث
ان لم تبطل دلالتها ثبت حدوث القديم وان بطلت دلالتها لم يثبت حدوث العالم والدليل
على ان الجهه من امارات الحدوث ان التعري من الجهه ثابت في الازل فلو ثبت الجهه بعد ان لم
تكن لتغير عما كان ولحدث فيه مماسه والتغير وقبول الحوادث من امارات الحدوث واجيب
ان اريد بالجهه طرف البعد وهو حد غير منقسم ليس وراءه حد اخر فلا وجود لها لان
الابعاد غير متناهيه وان اريد بالجهه كونه على العرش فذلك واجب وانكاره كفر
والتغير في الذات من امارات الحدوث لا التغير مطلقا فانه ما كان خالقا للعالم في الازل
ثم صار خالقا وان المماسه غير لازمه لعلوه على عرشه وحدوث الجهات لا تقتضي
تغييرا في الذات تحقق ذلك انه قبل السماء لم يكن الارض في جهه منها وبعد خلق السما صارت
في جهه منها من غير تغير في ذاتها الوجه الثاني لو كانت ذاته مختصه بجهه فاما
ان يتمكن من الخروج منها او لم يتمكن فان تمكن كان محلا للحركه والسكون وان لم يتمكن

كان كالزمن العاجز وانه من امارات الحدوث واجيب بمنع لزوم الحركه والسكون
للتمكن من الخروج ولو سلم منع استلزامهما للحدوث الثالث لو كان في جهه فاما
ان يكون في الجهات كلها وذلك محال وان اختص ببعضها احتاج الى مخصص لاستوا الكل
واجيب بان المخصص للجهه هو ذاته الرابع لو كان بجهه من العالم محاذيا له
فاما ان يكون مساويا لجسم العالم او اصغر او اكبر منه وكذا لا بد من مسافه مقدره بينه
وبين العالم وكل ذلك توجب التقدير بمقدار يمكن ان يكون بخلافه فيحتاج الى مخصص
ومقدر واجيب بان المخصص والمقدر ذاته لا غيره الخامس لو ثبت اختصاصه
بالعرش فان كان الاختصاص لاقتضا ذاته او صفته وجب ان يكون الاختصاص
ثابتا في الازل لوجود المقتضي وعدم جواز تخلف المقتضى عنه وان كان لا لاقتضا ذاته
وصفته فلا بد له من مخصص واجيب بان الاختصاص لاقتضاء ذاته ولا يلزم ان يكون
ثابتا في الازل لجواز توقف تاثير الموثر على شرط فيتخلف عنه لعدم وجود الشرط والشرط
هاهنا هو وجود العرش السادس لو كان على العرش فاما ان يكون مساويا له او اصغر
او اكبر منه وذلك يوجب التناهي والتبعيض والتجزي بالفعل واجيب بان التناهي غير لازم
ولو سلم فهو غير مستلزم للامكان واما التبعيض والتجزي بالفعل فغير لازم للجسميه عند
الفلاسفه فان الفلك جسم وهو غير قابل للقسمه الفعليه عندهم واما بالوهم فغير مناف
للقدم لان الفلك عندهم قديم وهو قابل للقسمه الوهميه السابع لو كان على العرش لكان
مشارا اليه بالحس وكلما كان كذلك فهو اما متناه من جميع الجوانب او من بعضها او غير
متناه اصلا والثالث باطل لوجوب تناهي الاجسام ولانه تعالى لو كان غير متناه من كل
الجوانب لكان العالم ساريا في ذات الله تعالى وحالا فيه فيلزم ان يكون ذاته مخالطه
للقاذورات تعالى الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال والثاني ايضا باطل لوجوب
تناهي الاجسام ولانه لو كان غير متناه من بعض الجوانب دون البعض لافتقر في بعض الجوانب
بالتناهي وبعضها بعدم التناهي الى مخصص لوجوب تساوي جميع الجوانب في الحقيقه والماهيه
وان فرض اختلافها في الماهيه والحقيقه فكل ذات كانت مركبه من اجزا مختلفه في الماهيه
والطبيعه فلا بد ان ينتهي ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا خاليا
عن التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطه لا بد ان يماس بيمينه ما يمكن ان

تخصيص

بمسه بيساره وباليد فيكون التفريق على تلك الاجزاء فالتاليف والتفريق على تلك الاجزاء
جايزان واذا كان كذلك افتقر تاليفها وتركيبها الى مولف ومركب وكل ذلك محال
فتعين الاول وهو انه لو كان مشارًا اليه بالحس لكان متناهيًا من جميع الجوانب واذا
كان متناهيًا من جميع الجوانب كان وجوده ازيد مما وجد او انقص مما وجد جايزا فيفتقر في
اختصاصه بالقدر المعين الى مخصص وذلك على خالق العالم محال والجواب عن هذا
الطويل الذيل العديم النيل بعد تسليم ان العلو على العرش يقتضي الاشارة الحسية بانه لا
يلزم ان يكون جسمًا مقدرًا كما نقل عن جمع عظيم من اهل السنة والجماعة انه على العرش وليس
بجسم كما سياتي عقيب هذه المسله ان شاء الله تعالى وبعد تسليم ان المشار اليه بالحس يلزم ان
يكون موصوفا في نفس الامر اما بعدم التناهي من كل الجوانب واما بالتناهي من كل الجوانب واما
من بعضها دون بعض ان المخصص له بالقدر المعين الذي لا يعلمه الا هو هو ذاته لا غيره فلا يلزم
ان يكون محدثا الثاني لو كان على العرش لكان جسمًا والجواب بالمنع كما هو منقول
عن جمع عظيم من اهل السنة نقله ابن عبد البر والقاضي عياض ولو سلمت الملازمة انتقل البحث
الى المسله السابقة واعلم ارشدك الله ان مباحث النفاة في هذه المسله وفي غيرها من مسايل
الصفات مبنية على ثلاث مقدمات احدها ان التركيب يقتضي الامكان والثانية ان
احتياج تخصيص الشي باحد الجايزات عليه يقتضي امكانه وقد سبقتا الثالثة ان التغير في التعلقات
يقتضي امكان الذات وانت عرفت في العلم الكلي وستعرف في قيام الافعال الاختيارية بذات
الله عز وجل ان كنت من المهتدين ان هذه المقدمات ليست ظاهرة فضلا عن ان يكون قطعية
فضلا عن ان يكون ضرورية فكيف تترك لاجلها المعاني المستقيمة السابقة الى الفطر السليمة
عند سماع كلام رب العالمين ما تفعل هذا الامر لحرف ذهنه حتى صار كالممرور الذي يجعل
الحلو مرًا او كالاحول الذي يرى الواحد اثنين فعليك وفقك الله بايات ربك ولا يصدنك
عنها من لا يومن بها واتبع هواه فتردى وقل رب زدني علما **تفريع** اختلف القايلون
بان الاله على العرش فقال قوم هو مع ذلك ليس بجسم وهو الذي نقله القاضي عياض وغيره عن
جمع من اهل السنة وقال قوم هو جسم ثم اختلف هولاء على ثلاثة اوجه احدها انه مماس
للعرش وثانيها انه مباين للعرش بعد متناه واكثر طوايف الكرامية قايلون باحد هذين
القولين وثالثها انه مباين للعرش بعد لا نهاية له هذا هو قول الهيصمية قال الامام هذا

القول اما ان يكون نفيًا لكونه في الجهة او يكون قولا غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم
في احد الجانبين وذات الباري تعالى في الجانب الاخر كان البعد بينهما محصورًا بينهما فالقول
بان لا نهاية له محصور بين حاصرين لا يقوله من يفهم معاني هذه الالفاظ والحق انهم ان ارادوا
بكونه لا نهاية له انه غير متناه في نفسه فالامر هو كما قال الامام وان ارادوا ان اذهاننا
عاجزة عن ادراك نهايته بحيث لا تقع في الذهن حد من ذلك البعد الا كان وراه حد اخر
فهو قول لم ينقض الضرورة نفيه ولم يرد الشرع لا بنفيه ولا باثباته واعلم ان هذا الا
الاختلاف في الحقيقة اختلاف في كيفية الاستواء والحق انها مجهولة بمعنى انها لا يمكن
التعبير عنها بعبارة كما هو عند الراسخين في العلم وان الاستواء معلوم فليس المعنى استقر
ولا استولى ولا ولا وليس له لفظ اخر اظهر منه مرادف له من لغة العرب وليس
هو من الالفاظ الغريبة التي تحتاج الى تفسير بل قراته تفسيره ومعناه علو خاص يعلمه الله — الالفاظ
ويتبادر عند سماع القران الى ذهن كل من كان باقيا على الفطرة ولم يطلم قلبه ببدعة
وكذلك كان السوال عن معناه دليلا على بدعة السايل الا ترى الى امام دار الهجرة كيف قال
له واراك صاحب بدعة والله الموفق للصواب **تذنيب** فاذا قيل لهولاء كيف
الجمع بين كونه فوق العرش وبين كونه بين المصلي وقبلته من غير اتحاد ولا حلول قالوا ان
صح هذا عن النبي عليه الصلوة والسلام فالجواب ان الشمس في الرابعة وزحل في السابعة
ونحن نراهما في السماء الدنيا من غير حلول ولا اتحاد مع ان تدركهما الابصار فكيف بمن لا يدركه
الابصار وهو اللطيف الخبير على انك اذا وقفت عند ما حد لك في كتابه ولم يخطر ببالك ما
احدثه المحدثون وحدته مع كونه على العرش اقرب اليك من حبل الوريد من غير اتحاد ولا حلول
المسله الحادية عشرة قيل هو في كل مكان وهو الاتحاد والحلول وقيل ليس
هو في كل مكان وهو مذهب متاخري الفلاسفة وقيل هو فوق العرش والحق انه ان
فسر المكان بالسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فالباري عز وجل
ليس في مكان وان فسر بما يستقر عليه المتمكن بحيث لو زال المكان لسقط المتمكن
فكذلك فانه سبحانه وتعالى على عرشه والعرش وحملته محمولون بلطيف قدرته وقوله
عز وجل الرحمن على العرش استوى وامنتم من في السماء وهو القاهر فوق عباده لا يدل على
انه في مكان بالمعنى الذي نفيناه وكذلك كونه مباينًا للعالم الثابت بالضرورة لا تقتضي كونه في

مكان بالمعنى المنفي وان فسر بغير ذلك كالبعد المتوهم المفروض وما اشبهه من الامور التي
لا تعقل موجودا الا وهو فيها او قايم بما هو فيها فلم قلتم انه ممتنع والضروره تشهد بانه واجب
وقوله عز وجل ليس كمثله شي لا ينافي كونه في مكان بهذا الاعتبار فان المثليه المنفيه
ليست في النسب والاضافات بلا خلاف كما سياتي في مسله قيام الافعال الاختياريه بذاته
سبحانه وتعالى وكونه في مكان نسبه واضافه فان قيل يلزم ان يكون مكانيا قيل القول
بانه مكاني بهذا الاعتبار هو كالقول بانه زماني باعتبار ان وجوده المستمر لا ينفك عن مده
مفروضه متوهمه وهذا ضروري فان كان كونه زمانيا بهذا الاعتبار حقا فهذا حق وان
كان هذا باطلا فكونه زمانيا بهذا الاعتبار باطل لكن القول بانهما باطلان يقتضي ضروره
ان يكون في نفسه معدوما لا موجودا ولهذا من لم يتعمق في اعتقاده من النفاه للصفات
كالملاحده صرح بانه ليس بموجود وانما جمع بين نفي الصفات وبين كونه موجودا المعتزله
ومتاخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه وهم معاندون في ذلك مكابرون ملبسون
على الجهال لابسون الحق بالباطل جامعون بين المتنافيين فان كون الشي خاليا عن جميع الصفات
وكونه موجودا متنافيان ولهذا كان من يعتقد صحه ذهن ابن سينا ويفهم كلامه يقول
انه كان ملحدا فان لزوم العدم لنفي جميع الصفات من الضروريات وانما صرح بانه موجود
خوفا ان يهمل المسلمون كتبه وان تنفر النفوس المسلمه عنه لبشاعه هذه الكلمه وكراهه
النفوس لها وعلمها ضروره بكفر قايلها فان قيل لو كان في مكان فاما ان يمتنع وجوده في
غير المكان فيكون حينيذ مفتقرا في وجوده الى المكان والمكان غني عنه فيلزم
ان المتمكن ممكن لذاته لافتقاره الى غيره والمكان واجب لذاته لغناه عن غيره فيكون
المكان اولى بالالهيه وان جاز وجوده في غير المكان فيكون غنيا ذاته عن المكان والغني
بذاته يستحيل ان يعرض له ما يحوجه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض اجيب ان اريد
بالمكان ما معناه فقد يقال ذلك وان اريد به غيره فهو غير موجود فضلا عن ان يكون
غنيا واجب الوجود فان قيل لو كان في مكان فان كان في كل الاماكن كلها فهو محال
وان اختص بعضها فان ساوي ساير الامكنه افتقر الى مخصص وان خالفها فان لم يكن
مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فلم يكن في المكان ضروره وان كان مشارا
اليه فان كان جسما كان الباري تعالى حالا في الجسم وان كان عرضا كان الباري تعالى

حالا في الحال في الجسم وكل ذلك محال اجاب الحلوليه بالتزام كونه في الاماكن كلها
واجاب المسلمون بان المخصص الذات او بمنع استلزام كون الاماكن المكان غير مشار
اليه لكونه ليس في مكان واعلم ان النفاه تمسكوا باشيا اخر مقدم في مسله الجسم ومسله
كونه على العرش ما يغني عن ذكرها لان مرجعها كلها انه جسم او ليس بجسم فان قيل كلامكم
في مجموع ها تين المسلتين يقتضي ان يكون فوق العرش وفوق كل شي وهو مع ذلك ليس في
مكان او ليس بجسم وموجود موجود على هذه الصفه محال قيل لا نسلم هذا الاقتضا
ولين سلم فوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه اولى بالاحاله من هذا وهذا اولى بامكان
الوجود من ذلك والله الهادي والاصل في هذا اله وارجو ان يكون طريقا الى انتقا
ايقاضك ورد ك الى فطرتك ان كنت خرجت عنها ان تعلم ان الله عز وجل لا يخاطبنا
بكلام ويريد منا خلاف مدلوله المتبادر الى اذهاننا منه الا اذا نصب عليه دليلا
وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين يعرف ذلك المبتدي في اصول الفقه فضلا عن
المنتهي فاذا خاطبنا بكلام وجب حمله على مدلوله المتبادر منه ما لم يدل دليل نقلي على تاوله
فان لم يوجد دليل نقلي فان اقتضت الضروره المركوزه في فطر جميع من هو مقصود بذلك الخطاب
وهم اهل الناس الا من خصه الدليل كالمجانين خصصناه كقوله تعالى الله خالق كل
شي وان اقتضت تاويله اولناه كقوله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين
الله وكقوله اني اجد نفس الرحمن ياتيني من قبل اليمن واما غير ذلك من الحجج المظلمه المحرفه
المضله وان ادعي فيها محدثها انها براهين فلا يوول لها كتاب ولا سنه كالشبه المظلمه
والمغالطات المنقوله عن الجهم بن صفوان واتباعه والمنقوله عن ابن سينا واتباعه لانها ليست
بضروريه ولا منتهيه الى الضروريه بدليل انها لم تخطر ببال احد قبلهم ممن خوطب بالكتاب
والسنه من الصحابه والتابعين لا عربهم ولا عجمهم ولذلك لم يستشكل سلمان الفارسي ولا
صهيب الرومي ولا بلال الحبشي على النبي صلى الله عليه وسلم شيا من هذه الكلمات بل
ولا كانت تخطر ببال الجهم ايضا الا بعد ان ورد عليه ما يفسد عقيدته في معبوده التي
اخذها عن امثاله فتحيل اذ ذاك في رد ما يورد عليه لئلا يتوهم فيه انه متبع للهوى كما نقل
عن الجهم انه خرج يوما الى ظاهر البلد فاجتمع بقوم فقالوا جيناك لنبحث معك فترجع الينا
او نتبعك ثم قالوا له هل تعرف موجودا لا هو داخل في موجود اخر ولا خارج عنه او ما هو

معنى هذا القول فقال لا فقالوا فاى شى تفرق بين معبودك وبين المعدوم فتحير فى الجواب
فقال امهلونى فامهلوه فغاب على ما قيل ثلاثة ايام ثم جاء الى المكان الذى فارقهم فيه فوجدهم
فقال هل تعلمون ان لكم نفسا فقالوا نعم فقال انها ليست بداخله فيكم ولا خارجة
عنكم فاى شى تفرقون بينها وبين المعدوم فسكتوا فانظر كيف لم يخطر بباله هذا الامر
الا فى ثلاثة ايام مع الجد والاجتهاد ثم ان ابن سينا يدعى انه ضرورى وان من جهل هذا خارج
عن دايرة الانسان داخل فى دايرة البهايم مع ان اكثر الخلق من الفلاسفة وغيرهم يخالفون فى
ذلك ويقولون انها داخل البدن فهل هذا الا من الهوى المعمى للمصم وكيف نترك كتاب ربنا
العربى المبين وقد انزل فيه اليوم اكملت لكم دينكم لقول اعجمى حايك او حمار او فلاح كالحمار
اخذ عقيدته عن اخر مثله لا عن برهان بل اعتقدوا هم واباؤهم اشياء ما انزل الله بها من
سلطان فنسبتهم فى ذلك الزمان كنسبة من راينا من الزنادقة حيث لم يستندوا فى اديانهم
الا الى امثالهم واذا سالتهم عن مستندهم قالوا هو الذوق والوجدان وهذا المستند مقدمة
ضحك بها كبارهم على صغارهم ومستكبروهم على مستضعفيهم ويوم القيمة يتبرأ الذين اتبعوا
من الذين اتبعوا ويقول الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا ثم كيف يظن بمن
ارسل رحمة للعالمين ليبين للناس ما نزل اليهم لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل انه يقول
انى تارك فيكم ما لن تضلوا ان تمسكتم به كتاب الله ولم يبين لهم ان مراد ربهم باطن كلامه
دون ظاهره ان ارساله اذا كلا ارساله بل هو اضر من عدم ارساله فانه اوقعهم فى الشك
حيث خاطبهم بظاهر لم يرده وكلفهم بباطن كانوا لا يدركونه فى زعم هؤلاء بعقولهم فان قالوا
قد بين فكذب وبهتان لان عليا عليه السلام لما قيل له هل عهد اليك نبى الله صلى الله عليه وسلم
شيا لم يعهده الى الناس قال لا الا ما فى كتابى هذا فاخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المومنون
تتكافو دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد
فى عهده من احدث حدثا فعلى نفسه ومن احدث حدثا او اوى محدثا فعليه لعنة الله والملايكة
والناس اجمعين واقوى من هذا وهو العمدة فى الجواب انه لو بين لنقل الينا لانا مكلفون
مثلهم ولم يبعث ليبين لهم وحدهم وبالجملة فاعلم يا اخى ان الدين النصيحة ومن النصيحة وصيتى
لكل عاقل ان لا يترك من مدلول كلام ربه المتبادر الى ذهنه الا ما اقتضت الضرورة المركوزة
فى فطر جميع من خوطب به خلافه والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

المسئلة التاسعة عشرة

قال المتكلمون يستحيل ان تحل ذاته فى شى ويستحيل ان تحل صفة من صفاته فى شى والنصارى
وجمع من الصوفية يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى واحتج المتكلمون بانه لو حل فى
شى اى فى روح عيسى او بدنه او فى غيرهما لكان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز
ان يحل والاول باطل لان ذلك يقتضى اما حدوث الحال او قدم المحل وكلاهما محالان
ولانه لما حل مع وجوب ان يحل كانت ذاته مفتقرة الى ذلك المحل والمفتقر الى المحل ممكن بالذات
والثانى وهو ان يحل مع جواز ان يحل باطل ايضا لان المعقول من الحلول كون الحال مفتقرا الى المحل
ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول واعترض على الاول بان ذاته قد
توجب لذاته الحلول فى المحل بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط الاقتضا
حاصلا فلا جرم لم يحصل هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضا فلا جرم
حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب وايضا لم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى حالا
فيه فبعد وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لا يجب هذا الحلول واعترض على
الثانى بمنع انحصار معقولية الحلول فى كون الحال مفتقرا الى المحل ومحتاجا اليه حتى اذا لم يوجد
هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول فالذى ينبغى لك ارشدك الله فى معرفة الحق فى هذه المسئلة
ان تعلم انا راينا الشمس اذا قابلت صقيلا كالبلور والمراة ظهر فيه ما يقال انه مثلها من
غير انتقال للشمس عن مكانها ولا تغير فى ذاتها وحصل لذلك الصقيل ما يشبه بعض
خواص الشمس كالحرارة واليبس حيث يظهر اثره فى الخارج فلقد راينا الصوف المحاذى
للمراة تشتعل نارا والفواكه المحاذية للقمر تنضج فان اريد بحلول الحق فى قلب الانسان
الخالى عن الهذيان المصقول باداب القران ما يحصل للصقيل عند مقابلة الشمس مثلا فلا
دليل على احالته وقد قال الحق سبحانه وتعالى لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا
احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به الحديث
والحلول على هذا الوجه لا يلزم منه انه سبحانه وتعالى جسم ولا ينافى انه ليس بجسم فقد
قال غير المجسمة بانه يرى فى الاخرة كما يرى القمر ليلة البدر وكما ترى الشمس ليس دونها
سحاب وان اريد بالحلول ما يعتقده النصارى فى حلوله فى جسم عيسى من انه كحلول ماء الورد
فى الورد او حلول النار فى الفحم او اتحاد الماء باللبن عند الامتزاج او تخلل الماء فى الصوف فهو
باطل فقد كفرهم الله عز وجل باعتقادهم ذلك فى حق المسيح فقط فكيف بمن اعتقد ذلك فى

حق كل جسم علوي وسفلي نبات ومعدن وحيوان والله يقول الحق وهو يهدى السبيل
واما الاتحاد فان اريد به امتزاج اللاهوت بالناسوت كامتزاج الما بالورد والنار
بالفحم فهو الحلول بعينه وقد عرفت حكمه وان اريد بالاتحاد صيرورة ذات ذاتا
اخرى بالاستحالة كصيرورة الما هوآء والهوا نارا عند خلع هيولى العناصر الصورة المايية
ولبسها الهوايية وخلعها الهوايية ولبسها النارية فهو قول بالوحدة لان حاصل قولهم يرجع
الى ان الذات هيولى الكاينات او هي الافراد الكاينات وهو كفر ايضا لاستلزامه نفي
الرب الغفور الرحيم الشديد العقاب وان اريد به ما اريد بالحلول في المرآة فلا دليل
على ابطاله وان اريد غير ذلك فلا بد من ذكره ليمكن اثباته او نفيه واحتج المتكلمون
على نفي الاتحاد بان الشيين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد
وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا وان بقي احدهما ونفي الاخر فلا اتحاد ايضا فان
الموجود لا يكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا ان القول بالاتحاد باطل واعلم ان
ما ذكره هولاء المتكلمون في ابطال مذهب النصارى في الاتحاد لا يسمن ولا يغني من جوع
فان النزاع مع النصارى وامثالهم من الصوفية ليس في ان اللاهوت اذا امتزج بالناسوت
امتزاج ما الورد بالورد او النار بالفحم او اللبن بالما بحيث صارت الاشارة اليهما بالعقل واحدة
هل يقال له اتحاد او لا وانما النزاع في ان هذا الامتزاج الذى سموه اتحادا هل هو ممكن في
حق الله تعالى ام لا وكذلك القول بالوحدة ليس النزاع في ان استحالة ذاته سبحانه وتعالى
الى العقل ثم استحالة العقل الى النفس ثم استحالتها الى الجسم او في تركب الهيولى مع الصورة المنقسمة
الى مركب وبسيط علوي وسفلي او في ان تركب الوجود المجرد المطلق مع ما يتميز به كل واحد
من افراده هل يسمى اتحادا ام لا وانما النزاع في ان هذا التركيب او الاستحالة جايز في حق
الله تعالى ام لا واحتجت النصارى بان عيسى عليه السلم احيى الموتى وابرا الاكمه والابرص
وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية واجيب احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص
باذن الله عز وجل والمحيي في الحقيقة هو الله تعالى لكن على وفق دعايه اظهارا للمعجزة
وحكى الامام انه ناظر بعض النصارى فقال له هل يسلم انه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول فقال نعم فقال ما الذى يدل على ان ذات الاله لم تحل في بدن زيد وبدن
عمرو ولم تحل في بدن هذه الذبابة وهذه النملة فقال هذا ممتنع لانا انما اثبتنا هذا الحلول

في حق عيسى عليه السلم لانه اظهر على يديه احيا الميت وابرا الاكمه والابرص واذا لم
يظهر شي من هذه الاشياء على يد زيد وعمرو فكيف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه فقلت
له انك سلمت اولا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحيا الميت وابرا الاكمه
والابرص دليل حصول هذا الحلول عندكم فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول
فوجب ان تنفي شاكا في حلول الاله في بدن هذه النملة وهذه الذبابة وكل مذهب ادى
الى مثل هذا القول فهو خسيس وايضا كما ظهر احياء الميت على يد عيسى عليه السلم فقد ظهر
على يد موسى عليه السلم لانه قلب العصى ثعبانا بل هذا اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا
عظيما اعجب من انقلاب الميت حيا فان دلت معجزات عيسى عليه السلم على الحلول والاتحاد
فلان تدل معجزات موسى عليه السلم على الحلول اولى ثم قال وبالجملة فمذهب النصارى
والحلولية اخس واركّ من ان يلتفت اليه العاقل وبالله التوفيق واعلم ان مناظرة هذا
الرجل وان اقتضت تشكيك هذا النصراني وابطلت مذهب النصارى لا تفيد في ابطال
مذهب غيرهم من الحلولية فانهم يلتزمون الحلول في النملة والذبابة وموسى عليه السلم والله اعلم

المسئلة الثالثة عشر

اتفق المثبتون للعلو على انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى
واختلف النافون فقالت الفلاسفة والمعتزلة لا يصح وقالت الاشاعرة يصح وحجة المجوزين
النقل مثل قوله الى ربها ناظرة وكلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال موسى عليه السلم
ارني انظر اليك واستدلوا ايضا بان الجسم مرئي لما سبق في الطبيعي والعرض مرئي فالمصحح
مشترك لان الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة وهي اما الحدوث او الوجود والاول
عدمي فتعين الثاني والباري تعالى موجود فصح رويته ومنع هذا بان الجسم ليس بمرئي وقد
سبق ولئن سلم فالصحة عدمية فلا تحتاج الى سبب بل لا يجوز تعليلها لان التعليل عبارة
عن تاثير امر في امر والعدم نفي محض فيمتنع ان يكون علة ومعلولا ولئن سلم ثبوتها فليس كل
حكم ثابت تجب تعليله بدليل اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا
يعلل فان القدرة في الشاهد لا يصح لخلق الجسم وهي مشتركة في هذا الحكم ولا يمكن تعليل
هذا الحكم بكونها قدرا والا لزم ان لا يصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن تعليل
هذا الحكم بكونها قدرا حادثة لانكم بينتم في دليلكم ان الحدوث لا يصلح لان يكون علة ولا
لان يكون جزء علة فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدر غير معلل بشي اصلا

ولو سلم وجوب تعليل جميع الاحكام فلا نسلم ان صحه الرويه حكم مشترك بين الجوهر والعرض
بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى جوهرا ولو تساوى الصحتان
لقامت كل واحد منهما مقام الاخرى ولو سلم فلا نسلم ان المصحح مشترك ولم لا يجوز تعليل
الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين فان الاشياء المختلفه لا يمتنع اشتراكها فى لوازم متماثله
كالمختلفين يشتركان فى صحه الاختلاف وكالضدين يشتركان فى التضاد سلمنا وجوب
الاشتراك فى العله لكن لم قلتم ان الوجود امر مشترك فيه بين الواجب والممكن فان عند
ابى الحسن الاشعرى وجود الشى ذاته وحقيقته وعلى هذا اذا كانت الاشياء مختلفه فى
حقايقها وجب ان يكون مختلفه فى وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه ان يقول الوجود
وصف مشترك فيه سلمنا لكن ما الدليل على الحصر ولئن سلم فلم لا يصح ان يكون العله هى
الحدوث فان بعد تسليم انه عدمى الصحه ايضا كذلك سلمنا لكن جاز ان يمتنع رويته لفوات
شرط او وجود مانع وعورض بان الله تعالى قادر على خلق الجوهر وعلى خلق الاعراض فصحه المخلوقيه
حكم مشترك بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحه بامر مشترك بين القسمين
ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم فثبت ان عله صحه المخلوقيه
هى الوجود والله تعالى موجود فوجب كونه مخلوقا وهذا الكلام باطل فكذا ما ذكرتم
فهذا ما على هذا الدليل العقلى من الاسوله قال الامام وانا غير قادر على الاجوبه عنها
فالحق ما اختاره الشيخ الماتريدى السمرقندى وهو انا لا نثبت رويه الله تعالى بالادله العقليه
بل نتمسك فى ذلك بالايات والاحاديث ومن اراد تاويلها بوجوه عقليه يتمسك بها فى نفى
الرويه بينا ضعفها ومنعناهم التاويل واما المعتزله فلهم وجوه منها قوله تعالى لا تدركه
الابصار والادراك المضاف الى البصر هو الرويه والابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما
مع نفى الاخر واجيب بان الادراك هو الاحاطه فهو رويه مكتنفه ولا يلزم من نفيها
نفى اصل الرويه وان سلم فهو عام والخاص قوله تعالى الى ربها ناظره متقدم عليه ومنها
قوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى وهذه الكلمه للتابيد بدليل قوله قل لن تتبعونا واذا
ثبت الامتناع فى حق موسى ثبت فى حق غيره لانعقاد الاجماع على انه لا فرق ورد بان كلمه
لن لا تدل على التابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه فى الاخره ومنها
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب دل ذلك على ان كل من تكلم

تعالى

الله تعالى معه

الله تعالى معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرويه عند الكلام ثبت فى غير وقت الكلام
ضروره انه لا قايل بالفرق ورد بان الوحى هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعه وليس فيه ان
يكون محجوبا عن الله تعالى ام لا ومنها ان الله ما ذكر الرويه فى القران الا استعظمها
كما فى قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقه وانتم
تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقه وقوله تعالى وقال
الذين لا يرجون الى قوله او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا
الاستعظام يدل على ان رويه الله تعالى ممتنعه ورد بان الاستعظام انما كان لاجل
انهم طلبوا الرويه على سبيل التعنت والعناد بدليل انه تعالى استعظم طلبهم انزال الملايكه
ولا نزاع فى جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم ذلك منهم وكذا فى
سوال الرويه واحتجوا ايضا بوجوه عقليه احدها لو صحت رويته لوجب ان نراه
الان لانه لما لم يكن جسما لم يمكن ان يعتبر فى رويته من الشرايط الثمانيه غير سلامه
الحاسه وهى حاصله فاذا لم نره كان ذلك لكونه لا تصح رويته واجيب بمنع وجوب
الرويه فى الشاهد عند اجتماع الشرايط وان سلم فلم قلتم ان فى حق الله يجب ان يكون
كذلك وتحقيقه ان ذات الله تعالى مخالفه بالحقيقه والماهيه لهذه الحوادث والمختلفات
فى الماهيه لا يجب استواوهما فى اللوازم فلا يلزم من كون الادراك واجبا فى الشاهد عند
حضور هذه الشرايط كونه واجبا فى الغايب عند حضورها الثانى كل ما كان مرئيا
يجب ان يكون مقابلا للرائى او فى حكم المقابل والله تعالى يمتنع كونه مقابلا للرائى او
فى حكم المقابل لان ذلك لا يصح الا فى الشى الذى يكون حاصلا فى المكان والحيز والله سبحانه
وتعالى ليس فى المكان والحيز ورد بمنع الاولى وان سلم ذلك فى الشاهد فلم قلتم انه كذلك فى
الغايب وتقريره كما سبق وان سلم فالكلام فى كونه ليس فى مكان قد سبق وان سلم فلا نسلم
ان ما ليس فى مكان لا يصح ان يكون مقابلا للرائى الوجه الثالث قالوا كل ما يبصر
فلا بد ان ينطبع صورته ومثاله فى العين والله تعالى لا صوره له ولا مثال فوجب ان يمتنع
رويته ورد بمنع الانطباع وان سلم فالكلام فى الصوره قد سبق وان سلم فالمراد بالرويه
ان تحصل لنا انكشاف بالنسبه الى ذاته المخصوصه سبحانه وتعالى يجرى مجرى الانكشاف

الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء واذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون
على وفق المكشوف فان كان المكشوف له صوره ولون كان انكشافه بانكشاف
صورته ولونه وان كان منزهًا عن الصوره واللون كان انكشافه كذلك لان شرط
الانكشاف ان يحصل على وفق ماهيه المكشوف السابع كل ما كان مرئيًا فلابد ان يكون
له لون وشكل ودليله الاستقراء والله تعالى منزه عن ذلك فوجب ان لا يبصر ورُدَّ بالمنع
فان المراد بالرويه ان يحصل لنا انكشاف بالنسبه الى ذاته المخصوصه الى اخر ما سبق والله اعلم
فرعان الاول اختلف القايلون بجواز الرويه فذهب الاكثرون الى جوازها في الدنيا
ومنهم من خصها بالاخره وهو مذهب عايشه رضي الله عنها واحتج الاولون بان موسى
عليه السلم سال ربه الرويه في قوله ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعه على الله تعالى لما
سالها قال الكعبي يجوز ان يكون المطلوب احوالا تفيد العلم الضروري بالصانع واطلاق
الرويه على العلم الضروري للحلي مجاز مشهور وأجيب بان موسى عليه السلم كان
يكلم الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطه ويبعد في مثل هذا الوقت يا الهي اظهر لي دليلًا
اعرف به وجودك وبانه قال ارني انظر اليك ولو كان المراد ما ذكر الكعبي لكان
يقول ارني انظر الى دليلك وقال ابو علي وابو هاشم ان موسى عليه السلم انما سال الرويه
لقومه لا لنفسه بدليل قوله تعالى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة وانما اضاف السوال
الى نفسه ليكون السوال اولى بالاجابه فاذا منعه كان ذلك اقوى في الدلاله على منع الغير
ورُدَّ بان الذين طلبوا الرويه ان كانوا مومنين كانوا لا محاله يقبلون قول موسى عليه السلم
في ان هذا السوال غير جايز فما كان موسى عليه السلم محتاجًا الى اضافه هذا السوال الى
نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه في ان الله تعالى منع العناد من سوال الرويه
وعلى التقديرين فاضافه هذا السوال الى موسى عبث وبان هذا السوال لو كان محالًا
لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهه منعهم من هذا الكلام وقال
انكم قوم تجهلون وقال ابو الهذيل يحتمل ان يقال ان موسى عليه السلم كان عالمًا بالدلايل
العقليه ان يمتنع رويه الله تعالى فسال الرويه حتى يرد الدلايل السمعيه المانعه من الرويه
فتصير الدلايل السمعيه والعقليه متعاضده متوافقه واجيب بانه عليه السلم ان كان
شاكًّا في الجواز لزم كونه عليه السلم جاهلًا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبياء عليهم السلم وان

كان قاطعًا

كان قاطعًا بامتناع الرويه على الله تعالى كان الادب ان يقول ربي زدني دليلا على
امتناع الرويه واما انه يسال الرويه مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء وقال
بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلم ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرويه
على الله تعالى وغايه ذلك جهل بصفه لا يتوقف على معرفتها صحه النبوه او ارتكاب معصيه
قال الامام والمشهور عن اهل السنه ان هذا جايز واجيب بان العلم بامتناع
الرويه حاصل في زعمكم لكل واحد من احاد المعتزله فلو لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عليه
السلم لكان كل واحد من احاد المعتزله اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى
عليه السلم وهذا باطل فان الامه مجمعه على ان علم الانبيا والرسل بذات الله وصفاته
اتم واكمل من علم كل واحد من المعتزله **الفرع الثاني** اختلف القايلون بجواز الرويه
فقالت الكراميه والمشبهه رويته كرويه غيره بارتسام واتصال ومواجهه وقالت
الاشاعره معناها ان يحصل لنا حاله في الانكشاف والظهور نسبتها الى ذاته المخصوصه
كنسبه الحاله المسماه بالابصار والرويه الى هذه المرييات واحتج الاولون بانه
مري اتفاقا وكل مري مرتسم او متصل او مواجه ومنع الاشاعره الكبرى لما سبق
من ان ذات الله سبحانه وتعالى مخالفه بالحقيقه والماهيه لهذه الحوادث والمختلفان
في الماهيه لا يجب اشتراكهما في اللوازم فبتقدير اشتراط المواجهه وغيرها في الشاهد
لم يلزم ان يكون الامر كذلك في الغايب والله اعلم **المسله الرابعه عشره** اعلم ان
الشي قد يكون معلومًا بالدليل كما اذا راينا الاحراق حاصلًا في الجسم علمنا انه لا بد لذلك
الاحراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علما بالتبع والعرض فانا في هذا الوقت لا
نعلم ان ذلك المحرق ما هو بل نعلم انه شي ما معين في نفسه مجهول التعين عندنا وقد يكون
معلومًا بالمشاهده الباطنه المسماه بالوجدان كما اذا وجدنا من انفسنا الما ولذه وغما وفرحا
فهذه الماهيات معلومه علما لا بالتبع والعرض بل بالذات والحقيقه فهذه اقوى واجلى
من المرتبه الاولى وقد يكون محسوسًا كما اذا ادركنا بالعين لونا وضوءا ثم غمضنا العين
فانا ندرك تفرقه بديهيه بين الحالين مع ان العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالين
فتلك التفرقه هي المسماه بالرويه اذا عرف ذلك فمعرفه الله تعالى والعلم به بالمعنى الاول
حاصل لما سبق من الاستدلال بوجود الممكنات على وجود الواجب وبوجود الحادث

هو آيته

صح

على وجود القديم وغير ذلك واما النوع الثالث فقد سبق الكلام عليه انفا واما
النوع الثاني فهل هو ممكن لانه غير متناه والعقل متناه وادراك غير المتناهي بالمتناهي محال
واستدل الحكماء بانه لو تصور فتصوره اما بديهي وهو باطل اتفاقا او كسبي بالحد وهو
محال لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلم اجاب بذكر خواصه وصفاته
او بالرسم وهو لا يفيد الحقيقه ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلم واجب بذكر خواصه
وصفاته نسب الى الجنون وخالفهم المتكلمون والزموهم بان حقيقته وجوده عندهم وهو
معلوم وفي مستند الفريقين نظر **فرع** اختلف القايلون بامكان العلم بكنه
حقيقته فقال المتكلمون هذا العلم حاصل للبشر ومنعه غيرهم لوجوه الاول
ان المعلوم ليس الا الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه والصفات الاضافيه فان الدليل
انما دل على ذات متصفه بصفات الكمال متنزهه عن صفات النقص ككونه موجودا واجب
الوجود حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما ليس باعور والعلم بهذه الامور لا تقتضي
العلم بالحقيقه المخصوصه لانا اذا راجعنا انفسنا لم نجد عقولنا جازمه بانه متى كانت الصفات
هي هذه وجب ان يكون الذات هي الحقيقه المخصوصه الفلانيه على التعيين بل نجد العقل جازما
بانه لا بد ان يكون تلك الحقيقه في نفسها حقيقه مخصوصه متميزه عن ساير الحقايق واما
ان نعلم تلك الحقيقه بعينها فهذا غير حاصل وكذا هاهنا لما علمنا اختصاص ذاته سبحانه وتعالى
بهذه الصفات على سبيل الوجوب واللزوم علمنا ان له حقيقه متميزه عن ساير الحقايق فاما
ان نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقه المخصوصه بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضروري
فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصه غير حاصل الثاني لو كان العلم بكنه حقيقته حاصلا
لكان فطريا وجدانيا كالعلم بالالم واللذه والفرح والغم والغضب او حسيا كالعلم بالالوان
فانه حصل بالابصار والعلم بالاصوات فانه حصل بالسماع وغيرهما من المحسوسات او
حاصلا ببديهه العقل كالعلم بالوجود والوحده لان الانسان لا يمكنه ان يتصور شيا بغير
ذلك والاستقراء بحقيقته والثاني باطل لان حقيقته وكنه ماهيته غير مدرك بشي
من هذه الطرق فوجب ان لا يكون متصورا عند العقول ورد بمنع حصر الطرق فيما ذكر
كما يدعيه اهل الالهام الوجه الثالث ان كل ما يعلم منه للبشر غير مانع من الشركه
بدليل افتقارنا بعد معرفه هذه الصفات الى اقامه الدلاله على الوحدانيه وذاته المخصوصه

مانعه

مانعه من الشركه فذاته غير معلومه للبشر من الشكل الثاني واحتج المتكلمون
بوجهين احدهما لو لم يكن حقيقته معلومه لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومه لان
الحكم على الشي يستدعي تصوره الوجه الثاني انا نحكم على تلك الذات المخصوصه
بانها موصوفه بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحده وصفات الجلال والاكرام
فلو لم يكن تلك الحقيقه من حيث هي هي معلومه لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات وهو
قريب من الذي قبله وهما ليسا بشي فان الحكم على الشي يستدعي تصوره لا من كل وجه
على انهما منقوضان بخواص الاغذيه والادويه فانها من حيث هي هي مجهوله مع انا نعلم كونها
مستلزمه للاثار المخصوصه فكذا هاهنا القسم الثاني في الصفات وهي على ثلاثه
اقسام احدها صفات حقيقيه عاريه عن الاضافه كالسواد والبياض وثانيها
الصفات الحقيقيه التي تعرض لها الاضافه كالقدره وكالعلم على راي وثالثها الاضافات
المحضه والنسب المحضه مثل كون الشي قبل غيره وبعده ومثل كون الشي يمينا لغيره او يسارا
له فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منك فقد
كنت يمينا ثم صرت الان يسارا له اذا عرفت ذلك فاثبات الصفات الحقيقيه هو مذهب
جماهير الامه سلفها وخلفها وهو مذهب الصحابه والتابعين لهم باحسان وايمه المسلمين
المتبعين واهل السنه والجماعه وساير طوايف اهل الكلام مثل الهشاميه والكراميه
والكلابيه والاشعريه وغيرهم وانما خالف في ذلك الجهميه ووافقهم على ذلك المعتزله ومتاخر[وا]
الفلاسفه كابن سينا واتباعه وهم بذلك كفار واثبت ابو هاشم الاحوال واتفق الكل
على اثبات الاضافات ككونه مبدا او فاعلا وهذه جمله وتفصيلها في مسايل الاولى
في كونه سبحانه وتعالى قادرا واعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي
المختلفه كالانسان ان شاء ان يمشي مشى وان شاء ان لا يمشي ترك والموجب ليس كذلك كالنار
في التسخين فان ظهور التسخين عن النار غير موقوف على ارادتها ودواعيها فالانسان قادر
خلافا للجهم واتباعه كما يجي في مسئله خلق الافعال والنار ليست بقادره بلا خلاف واتفق
ارباب الملل والاديان على ان تاثير الباري تعالى في ايجاد العالم هو بالقدره والاختيار وزعم
متاخروا الفلاسفه ان تاثيره في وجود العالم هو بالايجاب كتاثير الشمس في الاضاءه وتاثير
النار في التسخين والاحراق قالوا واذا قيل له قادر فهو تلك الذات ماخوذه باضافه

صحه وجود الكل عنه الصحه التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص فكل ما يكون
عنه يكون بلزوم عنه لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والدليل
على انه تعالى قادر لا موجب انه لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم ان لا يحصل في العالم
شي من المتغيرات فانه يلزم من دوام واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن
دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل
في العالم شي من التغيرات وانه خلاف الحس فان قيل لا يلزم من كون واجب الوجود موجبا
بالذات ان لا يحصل في العالم تغيير لجواز ان يتوقف حدوث اثره على استعداد القوابل وحدوث
هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول فلهذا السبب حصل التغيير في هذا
العالم قلنا هذا الكلام باطل فان هذا انما يتصور اذا كان الفعال الدايم الفيض ليس
هو المحدث لاستعداد القوابل كما يدعونه في العقل الفعال فيقولون انه دايم الفيض ولكن
استعداد القوابل يحدث بحدوث الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وتلك
الاستعدادات ليست صادرة عن العقل الفعال واما اذا كان المبدع الاول هو المبدع
لكل ما سواه فانه يكون مبدعا للاستعداد والقبول والقابل والمقبول فاذا كان موجبا
بالذات وفيضه لا يتوقف على شي من غيره لزم ان يكون كلما يصدر عنه بوسط او بغير
وسط لازما له قديما بقدمه فيلزم ان لا يحصل في العالم تغيير وهذا مكابرة في الحس
وقد يعبر عن هذا بعبارة اخرى فيقال لو كان موجبا بالذات فان لم يكن تاثيره موقوفا على
شرط او كان موقوفا على شرط قديم لزم قدم العالم وان كان موقوفا على شرط حادث
كان الكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا فان كان المعتبر وجود الشرايط لزم
اجتماع حوادث لا نهاية لها وان كان المعتبر عدم الشرط لزم حوادث لا اول لها فاللازم اما قدم
اذا اما قدم العالم بحيث لا يحصل في العالم تغيير او اجتماع حوادث لا نهاية لها او حوادث لا اول
لها والاول مكابرة في الحس والثاني باطل بالاتفاق والثالث سبق بطلانه في باب كون البارى
عز وجل قديما فان قيل لا يلزم من كونه موجبا بالذات مبدعا للكل ان لا يحصل في العالم تغيير
لجواز ان يكون ابداعه للبعض موقوفا على وجود البعض الاخر وعدمه لا على وجوده فقط
فلا يلزم من وجود البعض الاول وجود البعض الاخر مثلا فان تاثيره في المعلول الثاني موقوف

على وجود

على وجود المعلول الاول وعدمه وابداعه للثالث موقوف على وجود الثاني وعدمه وكذلك
الكلام في المعلول الرابع والخامس وهلم جرا وعلى هذا التقدير لا يلزم من كونه موجبا
بالذات مبدعا للكل ان لا يحصل في العالم تغيير فانه لم يلزم من وجود المعلول الاول وجود
المعلول الثاني ولا من وجود الثاني وجود الثالث ولا من وجود الثالث وجود الرابع وبالجملة
لم يلزم من وجود معلول وجود اخر لان الشرط ليس هو وجوده فقط بل وجوده وعدمه
اجيب بان هذا انما يتصور في شي يمكن ان يحصل له ما لا يكون حاصلا له وعند هولاء
ان واجب الوجود ليس كذلك وانما هو علة تامة واجبة في ذاتها وفي جميع صفاتها المعتبرة
في تاثيرها من وجود الشرايط وانتفاء الموانع لا يجوز ان يحصل لها شي لم يكن حاصلا لها وعلى
هذا التقدير يلزم من دوامها دوام المعلول الاول فلا يجوز عدم المعلول الاول بعد وجوده
لدوام علته ويلزم من دوام المعلول الاول ومن دوام واجب الوجود دوام المعلول الثاني
لانهما علته التامة فلا يجوز عدمه بعد وجوده ويلزم من دوام الثلاثة دوام المعلول الرابع
لانها علته التامة وهلم جرا فيلزم ان لا يحصل في العالم تغيير والحس بخلافه واعترض بامور
احدها انه يجوز تخلف الاثر عن المؤثر لوجود مانع وحينئذ لا يلزم من كونه موجبا بالذات
قدم العالم اجيب بان المانع ان كان قديما استحال عدمه فلا يوجد العالم اصلا وهو محال
وان كان محدثا ولم يتوقف حصوله على شرط حادث فكذلك وان توقف على شرط حادث
عاد الكلام فيه ولزم اما حدوث لا اول لها او قدم العالم والاول باطل لما سبق
والثاني باطل والا لم يحصل في العالم تغير بالتقرير الذي سبق الاعتراض كونه قادرا بهذا
المعنى لا يتصور لانه ان لم يكن مستجمعا لشرايط التاثير امتنع الفعل وان كان مستجمعا لشرايط
التاثير وجب الفعل وحينئذ يكون الفعل موجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار اجيب
بان وجوب الفعل عند استجماع شرايط التاثير اذا كان من جملتها الارادة لا يقتضي كون
المؤثر موجبا بالذات غير فاعل بالاختيار فانه مسبب عن الارادة لا عن الذات بل يكون
دليلا على كمال القدرة فان تخلف المراد عن الارادة لا يكون الا لنقص في القدرة كما في
حقنا الاعتراض الثالث ان حدث للقادر شي من شرايط التاثير كان محلا للحوادث وان كانت
كلها قديمة ازلية لزم قدم العالم فالالزام مشترك واجيب بالاول وكونه محلا
للحوادث من صفات الكمال هو قول هشام بن الحكم وابى الحسين البصرى ومن اتبعهما

ومن اتبعهما من اكبر ائمه المعتزله وهو لازم لاكثر طوايف العقلا كما سياتي ان شاء الله تعالى
واجيب ايضا بتقدم جميع شرايط التاثير ولا يلزم تقدم العالم لان من جمله الشرايط
الاراده ويستحيل ان يكون متعلقها ولو كانت ازليه لان القصد الى ايجاد الموجود محال ○
فرع اختلف القايلون بانه قادر فالحق انه قادر على كل شي كما سياتي ومن
سلم انه قادر على افعال العباد ومنع كونه خالقها استدل على قدرته بانه قادر لذاته
يجب ان يكون قادرا على كل مقدور وقال النظام لا يقدر على خلق القبيح لانه
يستحيل صدوره عنه والمقدور لا يستحيل صدوره عنه واجيب بان القبيح يستحيل
صدوره عنه بوصف كونه قبيحا وقال البلخي لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد
اما طاعه او معصيه وهما محالان على الله سبحانه وتعالى والمقدور ليس بمحال واجيب
بانهما محالان بوصف كونهما طاعه او معصيه وقال البصريون لا يقدر على نفس
مقدور العبد لامتناع دخول مقدور تحت قدرة قادرين قلنا قد سبق الكلام
على هذا الاصل في باب القدره قالوا لو كان قادرا على فعل العبد وفرضنا ان الله اراد
ان يخلق فعلا للعبد فان كان العبد قادرا على امتناعه لزم تعجيز الباري وان لم يكن
قادرا يلزم اضطرار العبد اجيب بانه لا يلزم من عدم قدرة العبد على الامتناع الاضطرار
فان الله اذا اراد خلق الحركه الاختياريه للعبد كانت تلك الحركه مراده للعبد ومقصوده
له وكسبا له وعدم القدره على منع المراد ليس باضطرار لان ذلك لكونه مرادا انما
الاضطرار عدم القدره على منع غير المراد الا ترى ان الله لا يوصف بالقدره على امتناع
مراده ولم يكن مضطرا وذهب جمهور المعتزله الى انه يقدر على الظلم والكذب ولا يفعل
وخالفهم غيرهم مستدلا بان الصدق والعدل صفه ازليه لله تعالى فيستحيل وصفه بضدها
كالعلم والقدره والحياه ولان ما كان وصفه به يودي الى عود نقص اليه فوصفه بالقدره
عليه وبالعجز عنه محال كالجهل والحركه ولان الكذب انما يتصور في كلام هو صوت
وحرف لا في كلام النفس فان تعلق اخبار الله تعالى بالمخبر عنه بمثابه تعلق العلم بالمعلوم فاذا
تعلق العلم بوجود شي لا يتعلق بعدمه حال وجوده فلذا لم يتصور الكذب في كلامه وضعف
الثلاثه واضح المسله الثانيه الله عز وجل مريد خلافا لابن سينا واتباعه لنا
انه قادر لما سبق والقادر من قامت به القدره وهي صفه بها يتمكن من قامت به من

الفعل والترك

الفعل والترك على وفق ارادته فكل فاعل بالقدره فهو مريد وايضا لو لم يكن مريدا لكان
تاثيره كتاثير الجمادات ككنار دهرها تلهب ومن اعتقد ذلك فقد خلع ربقه دين انبياء
الله عز وجل من عنقه وتعلق اهواء اعداء الله واحتج المتفلسفه بامور منها لو كان
فعله بالقصد والاختيار لكان تحصيل الفعل اوليه من الترك والا لم يقصده لامتناع ترجيح
احد المتساويين على الاخر من غير مرجح واذا كان تحصيل الفعل اوليه كان ناقصا بذاته مستكملا
بغيره واجاب المتكلمون بمنع الاولويه والاراده بذاتها ترجح احد المتساويين على الاخر
لا لمرجح وهذا الذي قالوه ليس بشي والحق وهو ما اجمع عليه العقلا ان فعل المريد لا سيما الحكيم
في ذاته وصفاته لا بد ان يكون اولى من تركه ولكن سبب الاولويه قد يكون حصول مصلحه
للمريد او دفع مفسده عنه فيكون المريد والحاله هذه ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهذا
محال في حق الله تعالى وقد يكون سبب الاولويه كون وجود الفعل في نفس الامر خيرا من عدمه
والفعل والحاله هذه من اثار الكمال السابق لا من المحصلات لكمال لاحق وبيان ذلك ان
من اثار كمال المريد اذا كان كامل القدره كامل العدل كامل الاحسان ليس بعاجز ولا ظالم
ولا بخيل ان يقصد وضع الاشياء في مواضعها وهذا ضروري فاذا كان وجود العالم في نفس
الامر خيرا من عدمه اقتضى عدل الرب عز وجل الكامل القدره ان يقصد ايجاده ولا شك
ان وجود العالم كان في نفس الامر خيرا من عدمه اما لذاته او لاشتماله على حكم ومصالح كاستدلال
بعض العالم ببعضه على كمال قدره خالقه وكمال عدله واحسانه وكعلمه عز وجل باثار اسمايه
الحسنى في الخارج كما علمها في غير الخارج كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف وهذه الحكمه لو لم يكن
في وجود العالم غيرها كان ذلك كافيا في وجوده خيرا من عدمه فكيف اذا كان مشتملا على حكم
ومصالح لا يعلمها الا هو ومن شاء ان يظهره عليها من المصطفين من عباده هذا هو الحق المبين
والصراط المستقيم صراط الذين انعم عليهم لا يحيد عنه غير المغضوب عليهم والضالين فان قيل
لو كان وجود الفعل خيرا من عدمه في نفس الامر لوجب ايجاده لان ايجاد المرجوح على خلاف
المعقول فلا يكون الباري تعالى مختارا في فعله بل موجبا بالذات قيل وجوب ايجاد الفعل والحاله
هذه لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا فان وجوب ايجاد هذا الفعل ليس من لوازم ذاته سبحانه
وتعالى وانما هو من لوازم كمال عدله المقتضي لقصد ايجاده وكيف يخرجه عن كونه مختارا والفرض
ان هذا الفعل الذي وجب ايجاده ما وجب الا بالقصد والاختيار انها لا تعمى الابصار ولكن تعمى

القلوب التي في الصدور ومنها لو كان مريداً لكان مريداً بارادة قديمة او محدثة
لاستلزام صدق المشتق صدق المشتق منه والاول باطل لانه لو كان مريداً بارادة قديمة
لزم قدم العالم لان القصد الى الايجاد لا يحصل الا عند حصول ذلك الايجاد فاما قبل
الايجاد فانه لا يكون قصداً الى الايجاد بل يكون مشيئة وعزماً على انه سيوجده في الوقت الفلاني
وايضاً لو كان مريداً بارادة قديمة لكان موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار لان حصول
الفعل في ذلك الوقت المعين يكون من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة لكونها قديمة ازلية
يكون ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعاً
واذا كان كذلك كان الصانع موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار فاذن القول بقدم الارادة
يفضي الى نفي الارادة والصفة اذا ادت الى نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلاً فبطل القول
بكون تلك الارادة قديمة وايضاً لو كانت تلك الارادة قديمة لزم عدم القديم لانه عند دخول
ذلك الفعل في الوجود لا يبقى الارادة متعلقة بالحادث لان ايجاد الموجود محال والثاني ايضاً (ان يكون محدثه)
محال لانه لو كانت الارادة محدثة للزم اما الدور او التسلسل للاحتياج في خلق تلك الارادة
الى ارادة اخرى اجاب المعتزلة بانه مريد بلا ارادة قالوا ولا يلزم من صدق المشتق
صدق المشتق منه كما انه عالم بلا علم واجاب الاشاعرة بارادة قديمة لها تعلق على قديم
وتعلق تنجيزي يحدث عند حصول الايجاد ويعدم عند حصول الفعل في الوجود قالوا ولا
يلزم قدم العالم ويجوز تقدم الارادة على حصول المراد وتسميتها حينئذ عزماً او مشية نزاع
في اللفظ واما كون حصول الفعل في الوقت المعين من لوازم الارادة فانه لا يقتضي كون
الفاعل موجباً بالذات غير فاعل بالاختيار لان ذلك الحصول من لوازم الارادة وسببه كمال
القدرة لا من لوازم الذات والمقتضي لنفي الاختيار هو ما كان من لوازم الذات واما زوال
التعلق عند دخول الفعل في الوجود فلا يدل على عدم القديم لان التعلق الزائل هو التنجيزي
وهو حادث واجاب الكرامية بمشية واحدة ازلية تتناول ما شاء الله تعالى
وارادة حادثة تتعدد بتعدد المراد وقالوا دعوى التسلسل في الارادات من جملة الهذيانات
فان الارادة ليست من جملة المخلوقات حتى يحتاج حصولها الى ارادة اخرى وانما هي صفة
من صفات ذاته يقتضيها كمال عدله عند تحقق الوقت المعين لعلمه بان مصلحة ذلك المراد
لا يمكن ان تترتب على وجوده قبل ذلك الوقت واجاب اخرون بانه اراد القديم بارادة

قديمة واراد الحوادث المتعاقبة بارادات متعاقبة وهذا الشبيه قول صاحب المعتبر
ويرد عليهم في الارادة الحادثة ما ورد على الكرامية وجوابهم كجوابهم ومنها لو كان
مريداً لخلق العالم لكان اما يريد خلق العالم في جميع الاوقات ازلاً وابداً او يريد تخصيص
خلق العالم بوقت معين والاول يقتضي قدم العالم واذا كان العالم قديماً دائماً موجوداً
امتنع القصد الى ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود محال فهذا القسم يقتضي ثبوته
الى عدمه فيكون باطلاً والثاني ايضاً باطل لان ذلك الوقت ما كان موجوداً في الازل والا
عاد القسم الاول فذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو
ان الله تعالى اما ان يقال اراد خلق ذلك الوقت ازلاً وابداً او اراد خلقه في وقت معين
والاول يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل
وهو محال واجاب من يجوز دوام فعل الرب عز وجل ويقول انه لم يزل متكلماً
اذا شاء ولم يزل فاعلاً لما يشاء بانه اراد خلق العالم في جميع الاوقات شيئاً بعد شيء ووقتاً
بعد وقت بارادات متعاقبة ليس لها اول معين يوقف عنده ثم قال بعض متاخريهم
اللازم لهذا قدم النوع لا قدم شيء بعينه واتفق متقدموهم على انه لا يلزم من هذا قدم شيء
من العالم ولا دوام وجوده فان المراد جميع الاوقات التي يمكن وجوده فيها وليس من
جملتها وقت عدمه لان وجوده في وقت عدمه جمع بين النقيضين وهو محال لذاته والمحال
لذاته لا يريده الرب عز وجل ولا يريد ما يودي اليه وانما كان له وقت هو فيه معدوم لان
الفرض انه مفعول بالقصد والقصد الى ايجاد الموجود محال فكونه مراداً يستلزم سبق
عدمه بل وتصور كونه مفعولاً يستلزم سبق عدمه فان مقارنة المفعول لفاعله ممتنع في بداية
العقول واجاب من لم يجوز ذلك ويقول انه كان ولم يفعل شيئاً ثم فعل بانه اراد
تخصيص خلق العالم بوقت معين قالوا والمراد بالوقت المعين حد معروض من مدة مفروضة
لا وجود لهما في الخارج فلا يقال فيه لا يخلو اما ان اراد خلق ذلك الوقت المعين في جميع الاوقات
او في وقت معين حتى يلزم اما القدم او التسلسل لانا لا نعلم عاقلاً قال بان الامور المفروضة
الاعتبارية مخلوقة حتى يجري فيها التقسيم المذكور فرعان اتفق القائلون بانه
مريد على انه غير مغلوب ولا مقهور وعلى انه موجد لافعال نفسه وعلى انه امر ببعض افعال
غيره ثم اختلفوا فعن حسين النجار والنظام ومعتزلة بغداد ان معنى كونه مريداً لافعال نفسه

انه غير مقهور ولا مغلوب ولا ساه وقال ابو القسم البلخي معنى كونه مريدًا لافعال نفسه
انه موجد لها ومعنى كونه مريدًا لافعال غيره انه امر بها وقال ابو الحسين البصري ومن
تبعه معنى كونه مريدًا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدًا
لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها فالاراده على الاول امر سلبي
وعلى الثاني هي الايجاد والامر وعلى الثالث هي الداعي وفسر الداعي في حقنا بالعلم او الاعتقاد
او الظن باشتمال ذلك الفعل على نفع وفي حق الله بالعلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحه راجحه
وقال غير هولاء ارادته سبحانه وتعالى امر ثبوتي مغاير لعلمه وايجاده وامره وقدرته ثم
اختلفوا فقال الاشاعره هي صفه قديمه قايمه بذاته عز وجل تقتضي لذاتها تخصص الفعل
بوقت حدوثه وكذلك قال ساير الفقها الا ان تخصيصها للفعل بوقت الحدوث ليس لذاتها
بل لعلمه باشتمال الفعل على مصلحه لا يمكن ان تترتب على وجوده قبل ذلك الوقت وقال
ابو البركات البغدادي له اراده قديمه وارادات حادثه فالقديمه تقتضي وجود القديم ازلًا
وابدًا والحادثه تخصص الفعل بوقت حدوثه وقال الكراميه هي صفه محدثه قايمه بذاته
عز وجل تتجدد بتجدد المرادات وله مشيه واحده قديمه تتناول ما شا الله ان يفعله وقال
2 تعدد بتعدد
ابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار هي صفه محدثه لا في محل ويدل على بطلان مذهب النجار
ان الجماد والنايم غير مقهور مع انه ليس بمريد واحتج على ثبوت الصفه المغايره للعلم
والقدره والفعل والامر بانا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدمه وبعضها متاخره مع
ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك
افتقر ذلك التقديم والتاخير الى مخصص ومرجح لامتناع حصول الترجيح من غير مرجح وذلك
المخصص لا يجوز ان يكون هو القدره لان خاصيتها الايجاد وذلك بالنسبه الى جميع الاوقات
على السويه ولا جايز ان يكون هو الداعي لوجوه احدها ان العلم باشتمال الفعل على
المصلحه سابق على تخصيص الفعل بوقت حدوثه الوجه الثاني تحقق الداعي بدون المخصص
في العطشان اذا خير بين شرب قدحين وفي الجيعان اذا خير بين رغيفين وفي من له مقصد اذا
خير بين طريقين متساويين فان المخير بين امرين من هذه يعلم اشتمال كل واحد منهما على المصلحه ولا
يخصص الا واحدًا معينًا او احدهما لا بعينه لا كل واحد منهما لاستحاله ذلك في الطريقين وحصول
المفسده في القدحين والرغيفين فعلم بذلك ان المخصص غير العلم باشتمال الفعل على المصلحه ۞

الثالث انا نجد من انفسنا متى علمنا او اعتقدنا او ظننا اشتمال الفعل على المصلحه حاله
تترتب على ذلك العلم تسمى اراده وقد تسمى رغبه ومحبه وعزمًا واجماعًا فان اعترف ابو الحسين
بهذه الحاله وقال لا اسمي بهذه الاسامي او ببعضها الا العلم المذكور رجع النزاع لفظيًا
وان لم يعترف فقد خالف الضروره ولا جايز ان يكون الاراده هي الايجاد لان الاراده تخصيص
ورغبه ومحبه ورضى وعزم واجماع والايجاد تاثير كما سياتي في قسم الافعال والتخصص
غير التاثير فان الفعل يكون ممكنا لذاته في جميع الاوقات فتخصصه الاراده ببعضها للعلم
باشتماله على مصلحه لا تترتب على وجوده في غير ذلك الوقت المعين اما للمناسبه بينها وبين
ذلك الوقت او لامر اخر ثم اذا اقترنت القدره الكامله بالاراده حصل التاثير وايجاد الفعل
كما في حق الحق الغني عن الخلق وان كانت القدره ناقصه كما في حقنا فقد يوجد الفعل وقد لا يوجد
فالتاثير غير التخصيص ولا جايز ان يكون المخصص هو امره لان الامر قد يتعلق بما علم انه لا يكون والاراده
لا تتعلق بما لا يكون كما سيجي في الفرع الثاني وثبت بهذه الوجوه ان الاراده معنى مغاير
للعلم والايجاد والامر واذا عرفت ذلك فاعلم ان ذلك المعنى معلوم وكيفيته مجهوله والسوال
عنه بدعه واحتج من قال بقدمها بانها لو كانت حادثه لافتقر حدوثها الى حدوث
سبب اخر وذلك السبب يفتقر الى اراده اخرى وتلك الاراده اذا كانت حادثه توقف
حدوثها على سبب حادث مفتقر الى اراده اخرى وهلم جرا ولزم التسلسل والجواب
ان اريد بالتسلسل عدم النهايه في نفس الامر فباطل لما ثبت من وجوب انتها المحدثات الى محدث
قديم وان اريد بالتسلسل عدم النهايه في ذهننا بمعنى انه لا يقع في الذهن حادث الا وكان
قبله حادث اخر ولكن ليس هذا التسلسل بمحال واما قول ابي هاشم ومن معه انها حادثه
لا في محل فغير معقول وانما حمله على القول به هواه الذي يعمي ويصم فانه لما هوي انه لا يقوم به ما
يتعلق بمشيته وقدرته كالكلام والافعال الاختياريه المعبر عنها عندهم بالحوادث قام عندهم
الدليل الذي لا محيص عنه على ان له اراده تتجدد بتجدد الحوادث وان من كانت له الاراده فهو
المريد لا غيره قال بان ارادته لا في محل واما مذهب الكراميه فهو مبني على انه عز وجل
تقوم به ما يتعلق بمشيته وقدرته والله اعلم **الفرع الثاني** اختلف القايلون
بانه مريد فقال الجمهور منهم هو مريد لجميع الكاينات وذهب المعتزله الى انه غير مريد
لبعض الكاينات بل كاره لها فانهم زعموا ان الله تعالى يريد من افعالنا ما هو حكمه او

طاعه ولا يريد ما هو معصية او قبيح واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم انه غير مريد لها
وينبغي ان يكون هذا قول البغداديين فانهم يزعمون انه لا يوصف بالاراده على الحقيقه بل
اذا قيل اراد كذا فان كان من افعاله فمعناه انه فعله او يفعله وان كان من افعال غيره
فمعناه انه امر به فلما كانت الاراده عندهم امرا والمباح عندهم ليس بما مور به فلا يكون
مرادا فمذهب المعتزله ان الاراده توافق الامر او هي هو فكل ما امر الله تعالى به فقد اراده
ومذهب الجمهور ان الاراده توافق العلم فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما
علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابي جهل ما مور به وغير مراد وكفره منهي عنه وهو
مراد واحتج للجمهور بوجوه الاول النص نحو قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما
وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا وقوله خبرا عن نوح عليه السلم ان كان الله يريد ان يغويكم
وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ولا غبار على هذه الايات ونحو قوله عز وجل
ولو شاء لهداكم اجمعين ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء الله ما اشركوا
وعندهم شاء ومع ذلك اشركوا وما امنوا كلهم جميعا وفيه تكذيب الله سبحانه وتعالى في خبره
واعترض الجبائي بان المعنى لو خلق العلم فيهم بصحة الايمان وابوهاشم بان المعنى لو خلق العلم
فيهم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا ورد بان العلم بصحة الايمان وبكونهم لو لم يومنوا لعذبوا لا يستلزم
وجود الايمان فان اهل العناد يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويعلمون ايضا انهم لو لم يومنوا لعذبوا
ومع ذلك لم يومنوا واعترض ابو الهذيل ومن تابعه بان المعنى لو خلق الايمان فيهم جبرا وهو فاسد
لان المومن عندهم فاعل الايمان حتى ابوا لذلك ان يكون الله خالقا لايمان العبد اذ لو خلق
ايمانه لكان هو المومن لا العبد وعلى هذا لو خلق ايمانهم لكان هو المومن لا الكفره وهو اراد
ايمانهم لا ايمان نفسه فلم تنفذ بهذا مشيئته ولصار هاديا نفسه موسا هداها لا لانفس
ولان الله تعالى اراد منهم الايمان الاختياري والايمان الحاصل جبرا ليس باختياري فالحجة
بالايات لازمه والاعتراضات فاسده الوجه الثاني ان الله عز وجل خالق لافعال العباد
بل لكل شي كما يجي في قسم الافعال وكل خالق لا على سبيل الاكراه والالجاء فهو مريد للمخلوق فالله
عز وجل مريد لافعال العباد الثالث انه تعالى علم من ابي لهب انه لا يومن والعلم بعدم
الايمان مضاد لوجود الايمان لذاتيهما كما ان الحركه والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما

وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون الا مع الايمان وعدم الايمان ووجوده متنافيان فالعلم
بعدم الايمان مناف مضاد لوجود الايمان فايمان ابي لهب ممتنع الحصول مع ذلك العلم واذا
ثبت ذلك فنقول الله سبحانه وتعالى عالم بامتناع وجود هذا الايمان لانه عالم بكل
المعلومات ومن كان عالما بكون الشي ممتنع الوجود استحال ان يكون مريدا لوجوده وبعبارة
اخرى ان الله عز وجل علم ممن يموت على كفره كابي لهب انه لا يومن وكل ما علم الله انه لا يكون
فانه ممتنع الحصول والا لانقلب العلم جهلا فايمان من علم الله انه يموت على الكفر ممتنع الحصول
اذا ثبت ذلك فنقول الله عز وجل عالم بكل المعلومات فهو عالم بامتناع وجود هذا الايمان
فيستحيل ان يكون مريدا له والا لزم النقص في الاراده فظهور قهر المريد وهما على الله محالان واحتج
المعتزله بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشي فهو مريد وجود المامور
به فيلزم ان الله تعالى اراد الايمان من الكافر ورد بان الكبرى نفس الدعوى الثاني ان
اراده الكفر والفسق سفه والسفه لا يليق بالحكيم وايضا اذا اراد منهم الكفر والفسق
ثم عاقب عليهما كان ذلك غايه الجور واجاب الامام بان القبيح لا يقبح الا بالشرع وعلى
هذا الاصل فلا يقبح من الله شي وهذا الجواب ليس بشي فان الكفر والفسق ما قبح بالشرع لورود
النهي عنهما فان كانت اراده القبيح سفها صح ما قالوه والحق ان الاراده تطلق ويراد بها المحبه
والرضى واراده الكفر والفسق بهذا المعنى هو السفه ونحن لم نعنه وتطلق ويراد بها تخصيص
الفعل بوقت حدوثه لحكمه قد لا يطلع عليها واراده الكفر والفسق بهذا المعنى ليس بسفه
وكذلك العقاب على فعل المحبوب الرضى هو السفه واما العقاب على غير ذلك لحكمه قد لا
يطلع عليها فليس بسفه فان السفه وضع الاشياء في غير موضعها كالظلم والله عز وجل جل
عن ذلك والله اعلم الثالث الطاعه فعل مراد المطاع فلو كان الكفر مرادا لله عز
وجل لكان الكافر مطيعا بكفره وذلك باطل ورد بان الطاعه موافقه الامر لا موافقه
الاراده الرابع لو كان الكفر مرادا لوجب الرضى به لان الرضا بقضاء الله واجب والتالي
باطل لان الرضى بالكفر كفر ورد بانه لا يلزم من وجوب الرضا بالقضا الذي هو صفه لله تعالى
وجوب الرضى بالكفر لان الكفر ليس بقضا بل هو مقضي قضا الله عز وجل ولو قيل في الجواب
للكفر جهتان احدهما كونه بقضا الله وارادته الكونيه والرضى به من هذا الوجه ليس
بكفر والاخرى كونه مكروها لله والرضى به من هذا الوجه كفر لكان حسنا والله الموفق ٥ ح

العباد الاولى للامام

الوجــه الخــامس لو اراد الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر لكان ايمانه
ممتنعًا ويلزم ان يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفًا بما لا يطاق وذلك باطل عقلًا وسمعًا
امــا العقل فان الانسان يجد من نفسه ان الطاعة ممكنة فكيف يقال ان ايمانه ممتنع
وانه غير متمكن من الطاعة مع انه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة وامــا السمع فقوله
تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين وبخهم وقرعهم
على ترك الايمان والاعراض عن التذكرة ولو كانا ممتنعين لما صدر عنه ذلك وعورض هذا بوجوه
احــدها انه يلزم ان لا يكون عالمًا بعدم ايمان من يموت على كفره كابي لهب وذلك لان عدم ايمانه
ووجوده متضادان متنافيان لذاتيهما كتنافي الحركة والسكون واحد الضدين اذا كان
موجودا استحال الامر بالاخر لما في ذلك من الامر بالجمع بين الضدين ولا شك ان الله عز وجل
اذا كان عالمًا في الازل بان ابا لهب يموت على كفره كان عدم ايمانه محققًا فاذا امره بالايمان
فقد امره بالجمع بين الضدين وذلك باطل بزعمكم عقلًا وسمعًا فيلزم اما عدم الامر بالايمان
وامــا عدم العلم بالكفر ولا مخلص لاحد من المعتزلة عن هذا السوال الا بان يلتزم مذهب هشام
بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة
يكفرون من يقول هذا القول ومنهــا ان الله عز وجل اخبر عن قوم انهم لا يومنون فقال تعالى
سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم لو امنوا لانقلب
الخبر كذبًا والكذب على الله محال فايمانهم محال مع ان الله تعالى كان يامرهم بالايمان ومنهــا
ان الله عز وجل كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الله عز وجل في كل ما اخبر عنه ومما اخبر
عنه ان ابا لهب لا يومن فقد صار ابو لهب مكلفًا بان يصدقه في اخباره انه لا يومن وهــذا تكليف
بالجمع بين النقيضين لان في تصديقه تكذيبه في ذلك الخبر وهو منهي عنه فيكون مامورًا بتصديقه
في ذلك الخبر منهيًا عن تصديقه في ذلك الخبر وهو الجمع بين النقيضين وعندي في هذا نظر فان
الكذب وهو الحكم بالكذب ليس بلازم لتصديقه لانه لم يحكم بكذبه بل اللازم لتصديقه
هو الكذب وهو عدم مطابقة الخارج وفرق بينهما فان الاول فعله والثاني ليس بفعل له والاول
منهي عنه دون الثاني وحينئذ فلا يلزم من تكليفه بتصديقه في ذلك الخبر التكليف بالجمع بين
النقيضين اذ ليس في تصديقه تكذيبه المنهي عنه وان كان فيه كذبه فان قيــل كذبه
في ذلك الخبر محال وتصديق ابي لهب يستلزم هذا المحال فالتكليف به تكليف بالمحال صار

هذا الوجه هو الوجه الذي قيل له مــــن ان هذا الاشكال لازم على الكل والحيلة في
دفعه ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسال عما يفعل وهم يسالون
والحق في الجواب عن هذه الشبهة في العلم والارادة ان يقال انه اراد وقوع الكفر من الكافر
لكن باختيار الكافر وعلم وقوع الكفر من الكافر وموته عليه لكن باختياره وارادته
وعلمه بكفر الكافر على هذا الوجه لا يصير مضطرًا اليه حتى يكون تركه ممتنعًا عليه
الا ترى انه لو قتل باختياره اثم ولو اكره على القتل لم ياثم مع ارادة الباري وقوع القتل منه في
الحالتين وعلمه بوقوع القتل منه في الحالتين وما ذاك الا لان العلم بوقوع الممكن وارادته
لا يصيره واجبًا ولا نقيضه ممتنعًا الوجــه السادس التمسك بقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وبقوله وما الله يريد ظلمًا للعباد واجيــب بان الارادة في الاية المحبة
والرضا والمحبة غير الارادة التي هي تخصيص الفعل بوقت حدوثه والكفر والمعاصي وان كان
بارادة الله فهو غير مرضي ولا محبوب والله اعلم الســابع لو كان القبيح بارادته وقضايه
وقدره وجب ان يكون العبد معذورًا واجيـــب بان العبد لا يعلم ما ذا اراد الله في حقه
قبل فعله لكن عرف امره ونهيه فعليه مراعاة ما كلفه ولا عذر له في الارادة والقضا والقدر
وفي هذا نظر من حيث ان المراعاة مقدرة ايضا والحق ان العبد وان كان مقدرًا الكنه واقع
على وفق اختيار العبد والله اعلم **المسئلة الثالثة** اتفق جميع العقلاء من ارباب الملل
والمحققون من الفلاسفة على ان الاله عز وجل عالم وقالوا لا يستحق ان يكون معبودًا من لا يعلم طاعة
المطيع ومعصية العاصي وخالف في ذلك بعض قدماء الفلاسفة وتبعهم ابن سينا في بعض كتبه
وقال هو عالم لا لانه مجتمع الماهيات بل لانه مبدؤها وعنه يفيض وجودها فجعل كونه عالمًا
بالاشيا بكونه مبدا لوجودها لا انها حاصلة عنده ومدركة له وهذا اصرح بكونه ليس
عالمًا بها العلم المتبادر الى ذهن كل عاقل عند سماع قوله عز وجل يعلم السر واخفى والله بكل
شي عليم فانه لم يثبت لربه سبحانه وتعالى من العلم الا ما يثبته لبعض الجمادات كالنار والما اذ النار
مبدا للتسخين والما مبدا للتبريد فيصدق عليهما انهما عالمين بهذا المعنى فان كان مات على هذا
المذهب فضاعف الله عليه العذاب هو واتباعه الكلاب ودليلنــا الكتاب والسنة
والاجماع المعصوم من الخطا والمذكور كافر وايضا انه مريد وكل مريد عالم انه خالق الا يعلم
من خلق وايضــا هو حي وكل حي لم يعلم ناقص وايضــا افعاله محكمة متقنة وكل من كان

فعله محكما متقنا كان عالما بتلك الافعال والاولى حسية والثانية بديهة واعترض الزنادقة
ان كان المراد من احكام الافعال كونها مطابقة للمصلحة او مستحسنة من بعض الوجوه منعت
الثانية فان النايم والساهي بل الحركات الصادرة من الجمادات قد تكون مستحسنة ونافعة
من بعض الوجوه وان كان المراد كونها مطابقة للمصلحة او مستحسنة من كل الوجوه
منعت الاولى لكثرة ما يشاهد في العالم من الافات ولين سلمت فلا نسلم ان الفعل المحكم
والمستحسن من كل الوجوه يدل على علم فاعله وبيان ذلك ان البيوت المسدسة التي
تبنيها النحل من غير مسطر ولا بركار لا يقدر عليها الانسان والنسج الذي ينسجه العنكبوت
من تلك الخيوط من غير شي من الالات والادوات لا تقدر عليه الانسان مع انه ليس لشي منها
علم ولا حكمة ولين سلم انه يدل لكن لم قلتم ان الخالق الفاعل العالم هو الله ولم لا يجوز
ان يكون خالق العالم موجودا عالما والمبدا الاول الواجب الوجود لذاته الذي هو الله اوجب
بالذات ذلك الموجود وحينئذ فلا يلزم ان يكون عالما واجيب المراد من الاحكام
الترتيب العجيب والتاليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك وبديهة العقل شاهدة بان
ذلك لا يصدر الا عن عالم والحيوانات كل شي تفعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل واما
احتمال الواسطة فبطلة وجوب اسناد جميع الممكنات الى الله عز وجل ابتدا كما يجي
ان شاء الله تعالى واحتج الفلاسفة بشبه منها لو كان عالما لكان علمه اما
نفس ذاته وسيبطلونه في المسلة الخامسة ايضا الشبهة الثانية ان ذاته سبحانه وتعالى
ان كانت بدون هذا العلم كاملة على الاطلاق لم يكن في حصول هذا العلم كمال ولا جلال
يجب نفيه وان لم تكن بدون هذا العلم كاملة على الاطلاق كانت الذات الواجبة الوجود
ناقصة بذاتها كاملة بغيرها وذلك محال الشبهة الثالثة كونه الها للعالم ان لم يتوقف
على اثبات هذا العلم لم يجز اثباته وان توقف عليه كان مبدا العالم مركبا من الذات والعلم
وكل مركب ممكن فكان مبدا كل الممكنات ممكنا وذلك محال والجواب عن الشبهة
الاولى سياتي في المسلة الخامسة وعن الثانية بان الذات كاملة لذاتها وكونها كاملة
لذاتها مستلزم لحصول هذا العلم فانه لا يمكن انفكاكها عن العلم كما لا يمكن وجود
العلم بدونها واذا كان كذلك فلا نعقل له ذات الا عالمة فلا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة
بغيرها فان ذلك لا يقال الا في ذات يمكن انفكاكها في الذهن او في الخارج عن العلم بل

يقول كونها كاملة بذاتها يقتضي اشتمالها على حصول صفات الكمال والله اعلم وعن الثالثة
بان هذا التقسيم ردي لا يصدر الا عن قلب خبيث والصواب ان يقال كونه الها للعالم
يقتضي كونه عالما فان كونه الها يقتضي كون حقيقته كاملة وكون حقيقته كاملة يقتضي
كونها حاوية لصفات الكمال التي من جملتها العلم فمبدا العالم هو الذات الكاملة
والذات الكاملة هي الذات الموجودة الواجبة الوجود الحية العالمة القادرة المريدة السميعة
البصيرة القادرة على الكلام والحق لا معنى لها الا ذلك ولا وجود لها الا كذلك بل لا يعقل
الا كذلك حتى لو فرض الذهن ذات الاله خالية عن صفة من هذه الصفات لم تكن تلك الذات
المعقولة ذات الاله بل شي اخر فرع اختلف القايلون بانه عالم فقالت طايفة انه
عالم بكل المعلومات واحتجوا بالكتاب والسنة واجماع الامة وايضا العلم بكل
ما يصح ان يعلم اجل من العلم المقصور على بعض ما يصح ان يعلم فيجب ثبوته له والاولى بديهية والثانية
اجماعية وبعبارة اخرى هو حي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات
فانه لا يلزم من صحة ذلك محال واذا صح ان يعلم كل واحد من المعلومات وجب ان يعلم كل
واحد من المعلومات لان كل ممكن في حقه واجب لانه صفة كمال والا لما صح في حقه وايضا
الموجب لكونه عالما ببعض المعلومات هو ذاته فانه الكامل اللطيف الخبير ونسبة ذاته
الى كل المعلومات على السواء وليس الجهر عنده اظهر من السر ولا السر اظهر مما هو اخفى
وقال اخرون يمتنع ان يعلم ذاته لان كون الشي عالما بالشي اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم وهذا لا تحصل الا بين شيين فالشي الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه
قالوا ولا يرد على هذا كون الواحد منا عالما بنفسه فان نفس الواحد منا ليست متحدة من
جميع جهات التركيب وعورض بانه تعالى عالم بشي ما وكل من علم شيا امكنه ان يعلم كونه
عالما بذلك الشي ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت انه تعالى عالم بنفسه وان قول
القايل العلم لا يحصل بين الشي ونفسه ليس بصحيح وسلمت طايفة ثالثة انه يعلم ذاته وانكرت
انه يعلم غيره واحتجوا بان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر فلو كان الباري
تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حدة وعلى هذا
التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال واجيب بعد تسليم تغاير العلوم
بتغاير المعلومات بان العلم اضافة مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم وكثرة النسب

حاشية
لان لا حكم على نفسه بانا
عالم بذلك الشي فرع تصوره

والاضافات لا تقدح في وحدة الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له ثم ان كثرة هذه النسب لا تقدح في كون الواحد واحدًا
فكذا القول فيما نحن فيه كثرة النسب والاضافات لا تقدح في وحدة الذات وقالت طايفة
رابعة هو عالم بالماهيات الكلية وليس بعالم بالمتغيرات من حيث هي متغيرة واحتجوا
بانه تعالى لو علم ان زيدًا الان في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك المكان فان بقي ذلك
العلم كان جهلًا لان اعتقاد انه جالس ههنا مع انه غير جالس ههنا جهل وان لم يبق ذلك العلم
كان تغيرًا والتغير على الله محال اجاب جمهور مشايخ المتكلمين من اهل السنة ومن المعتزلة
بان العلم بان الشي سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد فلا تغير وان سلم انه غيره فالتغير
ليس في الصفات بل في النسب والاضافات وهو لا يقتضي التغير في الذات واما ابو الحسين
فقد التزم وقوع التغير في البارى عز وجل بالجزئيات المتغيرة فقال الموجب لكونه تعالى عالما
بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم
واقعًا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع ذلك الشي على ذلك الوجه
فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه زال شرط الايجاب فلا جرم
يزول ذلك العلم ويحدث علم اخر بوقوع ذلك المعلوم على غير ذلك الوجه فهذا مذهبه وطايفة
خامسة قالوا انه تعالى عالم بالحقايق والاشخاص والاحوال الا انه في الازل كان عالما بالحقايق
الاشيا وماهياتها فاما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما يحصل عند حدوث
تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم ومذهب ابي الحسين فانه لا يتمشى الا بالتزام
هذا المذهب واحتج هشام على هذا المذهب بوجوه الاول لو كان عالمًا في الازل بجميع
الجزئيات لكان عالمًا بما يصدر عن الناس من افعالهم وعالمًا بما لا يصدر عنهم وكل
ما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع وكل ما علم الله عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم
ان يكون جميع افعال الحيوانات واجبة الوقوع او ممتنعة الوقوع ولو كان الامر كذلك لم يكن
لشي من الحيوانات قدرة على الفعل لان القدرة لا تكون البتة على ما يكون واجب الوقوع ولا على
ما يكون ممتنع الوقوع وهذا يقتضي ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان لا يكون لشي من المخلوقات
قدرة البتة وان يكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثًا ضايعًا وان الوعد والوعيد
والثواب والعقاب كلها عبثا وجورًا وهذا يبطل القول بالربوبية لانه ينفي القدرة عن

الله تعالى ويبطل القول بالعبودية لان العبد اذا لم يكن له قدرة على العبودية كان الامر
والنهي عبثًا واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان في الازل عالمًا
بذاته وصفاته وماهيات الاشياء وحقايقها فاما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة
فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى يندفع هذا الاشكال ورد بانه في الازل عالم
بما سيوجد على الوجه الذي يوجد عليه فاذا كانت الافعال التي ستوجد انما توجد بالقدرة
والاختيار كان عالما بانها توجد بالقدرة والاختيار لانه يعلم الاشيا على ما هي عليه فيجب وجودها
لتعلق علمه بها لكن بالقدرة والاختيار لانه علمها كذلك ووجوب وقوعها لعلمه بوقوعها
كذلك لا ينافي القدرة عليها فان القدرة عليها والاختيار لها هو من جملة شرايطها والشي كيف
ينافي شرطه الثاني كل معلوم فهو متميز وكل ما له تميز وتخصص وتعين فهو ثابت متحقق فما ليس
بثابت ولا متحقق لا يكون معلوما وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها كانت نفيًا محضًا وعدمًا محضًا
صرفًا قبل دخولها في الوجود فوجب ان لا تكون معلومة فان قيل المعدوم شي وذات فلا يمتنع
كونها معلومة اجيب بعد تسليم ان المعدوم شي وثابت فالثابت في العدم انما هو الذوات
والحقايق والماهيات فاما الذوات بصفة كونها مركبة موصوفة بالاعراض فلا تحقق لها
في العدم وان سلم ان لها من هذه الحيثية تحققا وثبوتا في العدم ايضا بمعنى انها تعقل مركبة مولفة
موصوفة فهي من حيث انها موجودة في الخارج لا تحقق لها في العدم بل كل متخصص موجود في
الخارج فهو في العدم نفي محض وعدم صرف لمضادة الوجود للعدم فلو علم موجودًا وهو معدوم
كان ذلك جهلًا وهو على الله محال واعلم انه ان اريد بهذا الدليل نفي العلم في الازل بالحقايق
والماهيات فهو مبني على ان للمعدوم ثبوتا وتحققا وقد عرفت ما فيه وان اريد به نفي العلم في
الازل بان الشي سيوجد فهو منقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس ستطلع غدا وان
اريد به نفي العلم في الازل بان الشي موجود قبل ان يوجد فهو كفلق الصبح فان كون الشي
موجودًا قبل وجوده نفي محض وعدم صرف والعلم بانه موجود وهو معدوم جهل فاحش فاذن
لا بد من حدوث امر عند وجود الحادث فان قلنا العلم لا يتعدد بتعدد المعلومات كان
العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بانه وجد وكان الحادث التعلق والا كان الحادث علمًا اخر
الوجه الثالث لو كان عالمًا بما سيدخل في الوجود لكان عالمًا بعدد ما يدخل في
الوجود من حركات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلومًا كان متناهيًا فيلزم

اثبات النهايه لثواب اهل الجنه ولعقاب اهل النار وذلك محال واجيب بانه لا يلزم
من علمه بثواب اهل الجنه وعقاب اهل النار تناهيهما فانه تعالى يعلم الشى كما هو عليه فاذا كان
متناهيا علمه متناهيا وان كان لله عدد غير محصور علمه كذلك ولئن سلم فالمعلوم المحصور
هو ما سيدخل في الوجود ودخل ولكن لا يلزم من حصرهما والعلم بهما حصر افراد نوع الثواب
والعقاب ولا العلم بها فان افراد النوع غير متناهيه وما لا يتناهى نفي محض فلا يتعلق به العلم
ولا الحصر وطايفه سادسه ينكرون كونه تعالى عالما بما لا نهايه له من المعلومات ولهم
في ذلك شبه منها ان العلم والعالميه يتعدد بتعدد المعلومات لما سبق فلو كان
عالما بما لا نهايه له لزم ان يحصل في ذاته علوم غير متناهيه وذلك محال لان كل عدد
يوجد فانه قابل للزياده والنقصان وكل ما كان كذلك وجب ان يكون متناهيا وهذا
ليس بشى لان العلم ان كان اضافه فدخول اللانهايه فيه غير ممتنع بدليل الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلاثه وهكذا الى ما لا نهايه له وان كان صفه حقيقيه فالمتعدد تعلقاته وهي
نسب واضافات الشبهه الثانيه كل معلوم متميز وكل متميز متناه لان المتميز هو الذي ينفصل
عن غيره بحده وطرفه فاذن كل معلوم متناه فما لا يكون متناهيا امتنع ان يكون معلوما وهذه
الشبهه جليه واجيب بانه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه معلوما من هذا
الاعتبار لا ينافي كونه غير متناه وهذا الجواب ليس بشى فان المستدل لم يمنع ان كون غير المتناهي
غير متناه قد يعلم وانما يمنع تعلق العلم بكل واحد واحد من افراد ما لا نهايه له الشبهه الثالثه
مقدوراته اقل من معلوماته والاقل من غيره متناه فمقدوراته متناهيه ومعلوماته اضعاف
مقدوراته واضعاف المتناهي متناهيه فمعلوماته متناهيه واجيب بمنع كون اضعاف
متناهيه وان سلم فلا نسلم ان مقدوراته متناهيه فان معنى كونها اقل من المعلومات سابعة
ان العلم يتعلق بالواجب والجايز والممتنع والقدره لا تتعلق الا بالجايزات وطايفه من المخالفين
ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قالوا لانه لو كان عالما بجمله المعلومات لكان
اولى اذا كان علم شيا علم كونه عالما به وعلم كونه عالما بكونه عالما به وهكذا الى
الثالثه والرابعه الى ما لا نهايه له وهو محال لانها امور مترتبه فان المرتبه الثالثه مرتبه
على الثانيه والثانيه على الاولى فاذا حصلت ها هنا مراتب غير متناهيه لزم حصول اسباب
ومسببات لا نهايه لها دفعه واحده وذلك مما ظهر بطلانه في العلم الكلي واجيب

بان العلم

بان العلم بالعلم بالشى هو نفس العلم بالشى فلا تعدد وان سلم انه غيره فالتعدد في النسب والاضافات
وعدم النهايه فيها غير ممتنع ولهم شبهه اخرى اسخف من هذه

المسئلة الرابعة

الاله سبحانه وتعالى حي للكتاب والسنه واجماع العقلاء ولانه عالم وكل عالم حي والاول
سبقت والثانيه بديهيه ثم الحيوه معلومه والكيفيه مجهوله وعبر الاشاعره عنها بانها
صفه قايمه بالذات لاجلها لا يمتنع على الذات ان يعلم ويقدر وجعلها بعض المتاخرين من
اتباع الصابيه صفه يستلزم الحركه واراد الحركه الطبيعه واوهم الاختياريه فانه
بالضروره كان يعلم انه حي في بعض اوقات كونه غير متحرك بالاختيار وقصد بذلك ان
يقرر في اذهان قومه من حيث لا يشعرون ما كان يعتقده في معبوده من نفي الحيوه الحقيقيه
المصححه للاختيار المعلوم بالضروره مقدمه على الافعال الاختياريه ومقارنته لعدم المفعول
ومن الاقتصار على ما يثبته بعض الملاحده للعلويات من الطبيعه المقتضيه للحركه القديمه
بالنوع الحادثه بالشخص التي لا يكون باجماع العقلاء الا مستديره في جسم مستدير لا يبصر
ولا يسمع ولا يبصر ولا ينفع فاستخف قومه فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين وقال
ابو الحسين البصري الحي هو الذي لذاته لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر وقال ابن سينا اذا قيل
له حي عني انه موجود لا يفسد فجعل حيوته عباره عن بقايه على حاله الاولى وعدم فساده
وهذا من قولهم للشجره التي بقيت على الحاله التي كانت لاجلها مثمره انها حيه وربما قال
ايضا معناه العالم الفاعل وهو يفسر العلم بكونه مبدا لوجود الاشيا لا انه مدرك لها
ويفسر كونه فاعلا وقادرا باستلزامه لاثاره لا انه موجد لها بالاختيار كما سبق من
بيان مذهبه في العلم والقدره فليت شعري هل هذا كله الا من تلبيس ابليس وتزيينه
والا فكيف يرضى العاقل لنفسه ان يعبد ذاتا ليس لها من الحيوه والعلم والفعل الا ما لبعض
الجمادات فان النار جماد وهي بالنسبه الى الاحراق يصدق عليها حيه عالمه قادره
فاعله بهذه المعاني احتج الاشاعره بان الذوات متساويه في الذاتيه ومتفاوته في
ان بعضها يصح عليه ان يعلم ويقدر وبعضها لا يصح عليه ذلك فلولا امتياز ما يصح عليه
ذلك عما لا يصح عليه بشى لما حصل هذا التفاوت واجاب ابو الحسين بمنع تساوي
الذوات فقد بين ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفه لساير الذوات لنفس ذاته وقال
لم لا يجوز ان يكون صحه العالميه والقادريه في حق الله تعالى معلله بذاته فقال الامام

قولك الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر هو اشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب ففي
الامتناع سلب للسلب فيكون امرا ثبوتيا وهذا الامر الثبوتي ليس هو نفس الذات لانا اذا
علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا هذا الامر اعني كونه
لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت ان كونه تعالى حيا
صفة حقيقية قايمة بذاته وهو المطلوب ه واعلم ان هذا الذي قاله هذا الامام ليس بشي
وهو مما يدل على كثرة تخبيطه او تلبيسه وذلك ان سلب السلب لا يلزم ان يكون ثبوتيا
بل قد يكون ثبوتيا كما في سلب العدم وقد يكون منقسما كما في نفي الامتناع تركنا عن هذا المقام
لكن نعتبر امتناع ان يعلم ويقدر هو صحة ان يعلم ويقدر اما مع ضرورة ان يعلم ويقدر
او لا مع هذه الضرورة وهذه الصحة لا يمنع ابو الحسين كونها مغايرة للذات ولا كونها صفة
قايمة بالذات وانما يمنع من ثبوت صفة اخرى هي علة لهذه الصحة فابو الحسين يقول بموجب
هذا الدليل فان النزاع ليس في ثبوت هذه الصحة وانما النزاع في ان هذه الصحة معللة بالذات
او بصفة اخرى يقال لها الحيوة **تنبيه** لا يقع في ذهنك من مشاركة ابي الحسين
لابن سينا في نفي كون الحيوة صفة زايدة على الذات وفي اثبات العالمية والقادرية ان
مذهبيهما واحد كما وقع في ذهن هذا الرجل المتحير وصرح به في محصله فان العالمية عند ابن
سينا كونه مبدا لوجود غيره والقادرية كونه مستلزما لاثره ولا شك ان العالمية والقادرية
بهذا المعنى يوجدان في بعض الجمادات واما عند ابي الحسين فالعالمية كونه مدركا
لغيره ادراكا لا يحتمل النقيض والقادرية كونه متمكنا من فعل الشي وتركه على سبيل البدل
غير ان ذات الحي لنفسها كافية في صحة العالمية والقادرية من غير احتياج الى صفة زايدة
على الذات يكون شرطا لصحة العالمية والقادرية واين احد المذهبين من الاخرى حتى يتوهم ان
احدهما هو الاخر **المسئلة الخامسة** في الفرق بين مذاهب الفرق المشهورة في
القدرة والارادة والعلم والحياة وان كان فيما سبق غنية عن ذكره اما متاخروا
الفلاسفة كابن سينا واتباعه فانهم لا يثبتون له عز وجل صفة حقيقية بل سلوبا واضافات
ويثبتون له اسما بحسب كل اضافة اسما وبحسب كل سلب اسما محصلا فيثبتون اسم
القادر والعالم والحي مثلا للباري سبحانه وتعالى لكون ذاته ماخوذة مع اضافة لا لانها
قامت بها صفة ومن ثم قال ابن سينا اذا قيل له قادر فهو تلك الذات ماخوذة باضافة

صحة وجوده

صحة وجوده الكل عنه الصحة التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص يريد انه
اذا قيل له قادر كان معناه الذات من حيث لزوم الكل له لا من حيث انه فاعل بالاختيار
واذا قيل له عالم فذلك لانه مبدا الماهيات وعنه تفيض وجودها واذا قيل له حي
عنى به موجود لا يفسد والرب عز وجل عنده كما ذكرناه مذهبهم واما غير المعتزلة من
سلف الامة وخلفها فانهم اثبتوا له سبحانه وتعالى من الحيوة والعلم والقدرة والارادة ما يتبادر
منها عند سماعها الى ذهن النبي واصحابه الذين انزل عليهم وفيهم القران كالتمكن من الفعل والترك
على سبيل البدل المتبادر من القدرة وكالقصد المتبادر من الارادة وكادراك الشي على ما
هو عليه المتبادر من العلم وكالمعنى الذي به يتمكن من قام به من ان يعلم ويقدر المتبادر
من الحيوة فان هذه المعاني هي المتبادرة الى اذهاننا عند سماعنا هذه الالفاظ ونحن جازمون
بانها لم تنقل من مدلولاتها التي كانت في زمن الصحابة الى مدلولات اخر ثم اثبت
القاضي ابو بكر ومن تبعه هيئة اخرى للموصوف بالعلم والقدرة والحياة معلولة لهذه الصفات
عبر عنها بالحال وحدها بانها صفة لموجود ليست في نفسها لا موجودة ولا معدومة
فجعل العلم غير العالمية والقدرة غير القادرية والحياة غير الحيية واما المعتزلة فلا
كالمتفلسفة في نفي الصفات واثبات السلوب والاضافات وكالقاضي واتباعه في
اثبات الهيات ثم هم مختلفون فيما بينهم فقال ابو هاشم لا تعلم الاحوال ولكن تعلم
الذات عليها وهذا قول باطل لان ما لا يتصور في نفسه لا يمكن التصديق بثبوته لغيره
وسلم ابو علي الجبائي انها معلومة فعلى هذا الاختلاف في المعنى بينه وبين نفاة الاحوال منا
الذين يجعلون العلم اضافة محضة فان نفاة الحال على قسمين منهم من يجعل العلم عبارة عن
التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم ولم يثبت شيا اخر ومنهم من يجعل العلم صفة حقيقية
قايمة بالعالم لها تعلق بالمعلوم واما مثبتوا الاحوال منا فالخلاف بينهم وبين المعتزلة
محقق لانهم زعموا ان عالمية الله تعالى معللة بالمعنى القايم به وهو العلم فاثبتوا امرين غير
الذات ثم ان جعلوا للعالمية تعلقا بالمعلوم فقد اثبتوا ثلاثة امور وان اثبتوا للعلم تعلقا
اخر فقد اثبتوا اربعة امور والمعتزلة لا يثبتون الا امرا واحدا والحاصل ان المتفلسفة
لا يثبتون صفة ولا حالا ومثبتوا الاحوال منا يثبتونهما والمعتزلة يثبتون الاحوال دون
الصفات والباقون يثبتون الصفات دون الاحوال والدليل على وجود الصفات

وانها زايده على الذات وجوه احدها قوله تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى فاعلموا انما انزل
بعلم الله وقوله تعالى هو الرزاق ذو القوه وهي القدره فلا يجوز نفي ما اثبت الله تعالى
لنفسه الوجه الثاني ان هذه الاسامي مشتقه من المعاني والاسامي المشتقه من
المعاني اذا اطلقت على ذات فانما يراد بها اثبات ماخذ اشتقاقها لا تعريف الذات كما في
اسم المتحرك والساكن والمتكلم فاطلاقها على الله سبحانه وتعالى لا لاثبات ماخذ اشتقاقها
بل بطريق العلم واللقب نوع من الهزو والسخريه كالاعمى يسمى بصيرا والزنجي يسمى ابيض تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا الوجه الثالث ان اقتضا الوصف للصفه كاقتضا الصفه
للوصف فالكلام والاراده لا يكون بدون المتكلم والمريد اجماعا الرابع ان الموصوف
لنفسه لا لمعنى ورا ذاته ليس من شرطه كون الموصوف حيا فالموجود والحادث فلو كان
عالما قادرا لنفسه وجب ان لا يشترط حياه الموصوف بهما وهم شرطوا ذلك الخامس
انا ندرك التفرقه بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالمه وهذا يوجب التغاير ٥ ع
السادس انا بعد معرفه انه موجود واجب الوجود لذاته نفتقر في معرفه كونه تعالى
عالما الى دليل منفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم السابع ان حقيقه العلم مغايره لحقيقه
القدره والحقيقه الحياه فلو كان الكل عباره عن ذاته لزم القول بان الحقايق الثلاث حقيقه
واحده وذلك باطل بالبديهه فثبت بما ذكرنا ان له علما وقدره وان كونه تعالى عالما
قادرا امر زايد على ذاته واما قول اصحاب ابي هاشم ان هذا الزايد لا نزاع في اثباته ولكنه
صفه والصفه لا تكون معلومه ولا مجهوله وانما نعلم الذات عليها فهو مذهب اختاره ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار بن احمد قال الامام وهو في غايه الضعف لوجوه منها ان
التصديق مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم هذه الصفه لما امكنكم ان تحكموا عليها
بانها غير معلومه فهذا يودي اثباته الى نفيه فيكون باطلا ومنها انا نعلم كون
الذات موصوفه بها فلولا انا تصورناها وعقلناها لما امكننا ان نحكم بكون الذات موصوفه
بها ومنها انكم تميزون بين الصفه المسماه بالعالميه والصفه المسماه بالقادريه وتعرفون
ان باعتبار صفه القادريه يصح الايجاد وباعتبار صفه العالميه يصح الامتياز والاحكام
فلولا انكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم على هذا التمييز واحتج
منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفه فقد عولوا على حرف واحد وهو ان ذاته

سبحانه

سبحانه واجبه لذاته فلو اتصفت بصفه لكانت تلك الصفه اما واجبه او ممكنه لذاتها
والاول باطل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد ولان الصفه مفتقره الى
الذات والمفتقر الى الغير ممكن لذاته لا واجب لذاته والثاني ايضا باطل لانها اذا كانت
ممكنه لذاتها افتقرت الى موثر ولا موثر الا تلك الذات فيلزم كون الذات البسيطه قابله
وفاعله معا وهو محال وهذه الشبهه قد سبقت لقدما الفلاسفه في انكار كونه
سبحانه عالما وقد سبق جوابها واما المعتزله فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه
اولها عالميه الاله صفه واجبه لانها غير مفتقره الى الموجد والمخصص والواجب لا يعلل
لان الافتقار الى العله انما يكون لاجل ان يرجح وجوده على عدمه لاجل تلك العله فاذا كان
الرجحان على سبيل الوجوب حاصلا وجب كونه غنيا عن العله والجواب ان اريد بان
الواجب لا يعلل انه لا يفتقر الى موجب يوجده فمسلم وافتقار عالميه الله تعالى الى علمه تعالى
ليس من هذا القبيل فان علمه ليس بموجد لعالميته وان اريد بكونه لا يعلل ان وجوده لا
يستلزم وجود شي اخر فممنوع كما يجي في المسئله التي تلي هذه ان شا الله تعالى وبانكم انتم
جعلتم في هذه الشبهه كون العالميه واجبه عله لكونها غير معلله مع ان كونها غير معلله
واجب عندكم فقد نقضتم كلامكم وبانكم تعتقدون انه تعالى ممتاز عن خلقه بحاله
توجب احوالا اربعه وهي الوجوديه والحييه والعالمه والقادريه وهذه الاحوال
الاربعه واجبه الثبوت لله تعالى ثم انكم عللتموها بالحاله الخامسه فقد كذبتم في قولكم
الواجب لا يعلل الشبهه الثانيه لو كان علم الله تعالى امرا زايدا على ذاته لكان الله تعالى
محتاجا في ان يعلم الاشيا ويقدر عليها الى تلك الصفه والحاجه على الله تعالى محال والجواب
ان اريد بهذا الاحتياج انه في ان يعلم ويقدر لا ينفك عن علم وقدره لاستلزام العالميه والقادريه
العلم والقدره فليس ذلك بمحال فان ذاته عز وجل مستلزمه لصفات الكمال وللوازمها
وان اريد بالاحتياج شي اخر فممنوع الشبهه الثالثه المعقول من قيام العرض
بالجوهر هو كون العرض حاصلا في الحيز المعين تبعا لحصول محله فالحال انما تميز عن المحل بسبب
ان الحال حاصل في ذلك الحيز على سبيل التبعيه والمحل حاصل فيه على سبيل الاصاله وذات الله
عز وجل غير مختصه بالمكان والجهه اصلا فلم يحصل هذا التفاوت بين الصفه والموصوف
من هذا الوجه وحينيذ لم يكن جعل احدهما موصوفا والاخر صفه اولى من العكس فيلزم كون

يتعلق

كل واحد منهما موصوفًا بالاخر وصفه له وذلك محال ولما كان القول بقيام الصفات
بذاته يفضي الى هذا المحال وجب ان يكون قيام الصفه بذاته محالًا واجيب بان تفسير
حلول الصفه في الموصوف بما ذكرتم باطل لما سبق في العلم الكلي وان سُلم فبعد تسليم ان
ذاته غير مختصه بالمكان والجهه نقول قولهم ليس احدهما بان يكون الذات والاخر الصفه
اولى من العكس ان ارادوا انا لا نعرف بانه حصلت تلك الاولويه فمسلم لكن لا يلزم من عدم
علمنا به عدمه في نفسه وان ارادوا عدم الاولويه في نفس الامر فممنوع لان الذات والصفه
حقيقتان مختلفتان في الماهيه فلعله حصلت تلك الاولويه لنفس تلك الماهيه وان كنا
لا نعرف ما لاجله حصلت الاولويه فسقط هذا الكلام بالكليه الشبهه الرابعه
لو قامت الصفات القديمه بالذات القديمه لكانت الصفات والذات متشاركين
في القدم والقدم وصف ثبوتي لانه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت فاذن
الذات والصفات يشتركان في هذا الوصف الثبوتي المسمى بالقدم فاما ان تتميز الذات عن
الصفه باعتبار اخر او لا تتميز فان تميزت فما به المشاركه غير ما به المباينه فيكون كل
واحد من الذات والصفه مركبًا من هذين الاعتبارين اعني ما به يشتركان وما به يتباينان
ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لا بد ان يكون ايضًا قديمًا لان جزء القديم قديم واذا
اشترك ذانك الجزءان في القدم فلا بد وان يتباينا باعتبار اخر وحينئذ يتركب كل واحد
من ذينك الجزئين من جزئين اخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان لم تتميز الذات عن
الصفه بماهيه مخصوصه بعد اشتراكهما في القدم فانهما يكونان مثلين ويصح على كل واحد منهما
ما يصح على الاخر فلما كانت الذات الها وجب ان تكون الصفه الها فيكون هذا قولا بتعدد
الاله وايضا اذا كانت الذات والصفه مثلين لم يكن قيام احدهما بالاخر اولى من العكس
فتكون الذات صفه والصفه ذاتًا والعلم قدره والقدره علمًا وكل ذلك محال ولما كان
القول باثبات الصفات القايمه بالذات مفضيًا الى هذا المحال وجب ان يكون القول به
محالًا واجيب بعد تسليم ان القدم ثبوتي وان مثل هذا التسلسل محال بانه مشترك
الالزام فان قدم الذات يكون وصفًا ثبوتيًا قديمًا مشاركًا للذات في القدم فاما ان تتميز
عن الذات باعتبار اخر او لا تتميز الى اخر ما ذكروا ولانكم تقولون بالالهيه والوجوديه
والحييه والعالميه والقادريه القديمات فتكون مشاركه في القدم للذات فاما ان تتميز او لا

تتميز الى اخر والحق ان الذات والصفه حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا انهما مشتركان في هذا
القدم والاشيا المختلفه لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد والذي يحقق هذا ان الحوادث
مختلفه في الماهيات ومشتركه في كونها حادثه فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في القدما
الشبهه الخامسه لو كان الباري تعالى عالمًا بالعلم قادرًا بالقدره لكان علمه وقدرته
وحيوته وذاته موجودات متغايره فيكون هذا قولا بقدما متغايره وذلك كفر باجماع
المسلمين واجيب ان عنيتم بالغيرين الشيئين المستقلين بالذات والحقيقه فلا نسلم ان
الذات والصفات متغايره وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سوا كانا مستقلين او كان احدهما
صفه والاخر موصوفًا فلا نسلم ان القول بعدم كل امور متغايره كفر الشبهه السادسه
ان الله تعالى اكفر النصارى في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثه فلا يخلوا
اما ان يقال انه تعالى اكفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثا قايمه بانفسها او لانهم اثبتوا ذاتًا
موصوفه بصفات متباينه والاول باطل لان النصارى لا يثبتون ذوات ثلاثا قايمه بانفسها
ولما لم يقولوا بذلك استحال ان يكفرهم الله تعالى بسبب ذلك ولما بطل القسم الاول ثبت
الثاني وهو انه تعالى انما اكفرهم لانهم اثبتوا ذاتًا موصوفه بصفات متباينه ولما كفر
النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلاثا فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانيه فقد اثبت تسعه
اشيا فكان كفرهم اعظم من كفر النصارى واجيب بانهم اثبتوا صفات هي في
الحقيقه ذوات الا ترى انهم جوزوا انتقال اقنوم الكلمه من ذات الله تعالى الى بدن عيسى
مستقله بنفسها والصفات ليست كذلك فهم وان سموها صفات الا انهم قايلون في
الحقيقه بكونها ذوات ومن اثبت كثره في الذوات المستقله بانفسها فلا شك في كفره
اما من اثبت كثره في الصفات فلم قلتم انه يلزمه الكفر وللمعتزله شبهه اخرى في نفي
صفه العلم خاصه منها لو كان له علم لكان مماثلا لعلمنا في الحقيقه اذا تعلقا
بمعلوم واحد لاستوايهما في التعلق ويلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى ومن قدم
علم الله تعالى قدم علمنا وذلك باطل واجيب بان هذا التعلق من لوازمهما والاشتراك
في اللوازم لا يدل على تماثل الملزومات فان الاشيا المختلفه في الماهيه لا يمتنع في العقل
اشتراكها في لازم واحد ثم لو كان علم الله تعالى مثلا لعلمنا لم يلزم من هذا القدر التساوي
في الحدوث والقدم فان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغايب دايم مع تساويهما عندهم

في الحقيقه فلم لا يجوز ان يكون الامر في العلم كذلك الشبهه الثانيه معلومات الله تعالى
غير متناهيه فلو علمها بعلم فاما بعلم واحد او بعلوم متعدده متناهيه او غير متناهيه والاول
باطل لما سبق في الطبيعي من وجوب تعدد العلم بتعدد المعلوم والثاني ايضا باطل لان المتناهي
اذا وزع على غير المتناهي لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشيا كثيره وقد بينا انه لا يجوز والثالث
ايضا كذلك لان وجود ما لا نهايه له محال لان كل عدد موجود قابل للزياده والنقصان
وكل ما كان كذلك فهو متناه وكل عدد موجود متناه فما لا نهايه له يمتنع وجوده وقد سبق
تقرير ذلك في العلم الكلي والجواب ان هذه الشبهه بتمامها وارده عليهم في العالميه
فما هو جوابهم فهو جوابنا الشبهه الثالثه لو كان عالما بالعلم فاما ان يعلم ذلك العلم
بنفس ذلك العلم او بعلم اخر والاول باطل لان العلم نسبه بين العالم والمعلوم فلو علم بنفسه
لكان نسبه بين العالم وبين نفسه وهو محال وهذه ايضا وارده عليهم في العالميه الشبهه
الرابعه لو كان عالما بعلم لكان ذا علم ولو كان لحصل فوقه عليم لقوله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم وذلك محال وعورض بالايات الداله على اثبات العلم وهي اربعه قوله تعالى
انزله بعلمه، ولا تضع الا بعلمه، ولا يحيطون بشي من علمه، ان الله عنده علم الساعه، وللمعتزله
ايضا شبهتان في نفي صفه القدره خاصه الاولى لو كان قادرا بالقدره لوجب ان لا يقدر
على خلق الجسم والثانيه معلومه واما الاولى فلان القدره في الشاهد مختلفه وهي مع اختلافها
مشتركه في انها لا تصح لخلق الجسم وهذا الحكم المشترك لا بد من اسناده الى وصف مشترك
ولا مشترك بينها الا كونها قدرا فلو كانت له قدره لوجب ان لا تصح لخلق الجسم واجيب باسناد
هذا الحكم الى خصوصيه ماهيه كل واحد من تلك القدر واقصى ما في الباب انه يلزم تعليل
الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه الا ان هذا عندكم غير ممتنع سلمنا انه لا بد من تعليل الاحكام
المتساويه بوصف مشترك فلم قلتم انه لا مشترك بينها الا كونها قدرا ولم لا يجوز ان يقال
هذه القدر مشتركه في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا ان ذلك الوصف
لا يندرج فيه القدره القديمه ويندرج فيه جميع القدر الحادثه واقصى ما في الباب انا
لا نعرف ذلك الوصف لكن السايل يكفيه مجرد الاحتمال وايضا فهذا هو عين الدليل الذي
تمسكت به الاشاعره في جواز الرويه فانهم قالوا الجوهر والعرض يشتركان في صحه الرويه
فلا بد من اسناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك يعقل بين الجوهر وبين

الا الوجود او الحدوث والحدوث لا يصلح لهذه العله فبقي الوجود والله تعالى موجود فوجب ان تصح
رويته فان صح هذا الدليل لزمكم القطع بجواز الرويه على الله وانتم لا تقولون به الشبهه
الثانيه القدره في الشاهد مع اختلافها لا تصلح شي منها لخلق الجسم فلو فرضنا قدره في الغايب
لكانت تلك القدره اما ان تكون مثلا لهذه القدره الموجوده في الشاهد او مخالفه لها فان كانت
تلك القدره مثلا لهذه القدره ثم ان هذه القدره لا تصلح لخلق الجسم وجب ايضا في تلك القدره
الغايبه ان لا تصلح لخلق الجسم وان كانت القدره مخالفه لهذه القدره لم يكن مخالفتها لهذه القدره
اشد من مخالفه بعض هذه القدر لبعض فلما كانت هذه القدر مع ما بينها من المخالفه لا تصلح
شي منها لخلق الجسم فكذلك تلك القدره الغايبه وجب ان لا تصلح لخلق الجسم واجيب
بانها مخالفه لهذه القدره قوله ليست مخالفه تلك القدره لهذه القدر اشد من مخالفه
بعضها لبعض كلام ركيك فان بتقدير المخالفه جاز ان يكون لتلك القدره الغايبه خصوصيه
لا توجد في شي من تلك القدر الموجوده في الشاهد فتكون تلك القدره صالحه لخلق الجسم
ولم يكن غيرها صالحا لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال يبطل ما ذكر ثم المسله
السادسه صفات الاله اللازمه له عز وجل لحياته ولوازمها واجبه الثبوت باعيانها
كما ان ذاته واجبه الثبوت لعينها وقال الفخر الرازي ليس شي من الصفات والاحكام
والاحوال كالحياه والعلم والقدره والحييه والعالميه والقادريه والحكم على الله اي الخبر
عنه بانه حي عالم قادر واجب الثبوت بعينه بل هي ممكنه الثبوت في نفسها واجبه الثبوت
نظرا الى ذات واجب الوجود وهذا الكلام ممنوع بل باطل بل الصفات ملازمه للذات لا يمكن
وجود الذات بدون صفاتها اللازمه ولا وجود الصفات اللازمه بدون الذات وكل
منهما لازم للاخر ملزوم له ودعوى المدعي ان الذات واجبه الوجود دون الصفات
نظرا الى وجوب الذات ممنوع باطل وهو بمنزله قول من يقول الصفات واجبه دون الذات
وانما تجب الذات نظرا الى وجوب الصفات سوا فسر واجب الوجود بالموجود بنفسه او بما لا
يقبل العدم او بما لا فاعل له ولا عله فاعله له او نحو ذلك وانما يفترقان اذا فسر الواجب
بالقايم بنفسه والممكن بالقايم بغيره ولا شك ان تفسيره بذلك باطل ووضع محض وغايته
منازعه لفظيه لا فايده فيها المسله السابعه الاله سبحانه وتعالى سميع بصير خلافا
لمتاخري الفلاسفه لنا القران انني معكما اسمع وارى والسنه واجماع العقلا المنكرها

كافر ولان السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من صفات النقص وايضا كيف يعبد من
لا يسمع ولا يبصر وقد قال ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا
وقال لابيه وقومه ماذا تعبدون قالوا نعبد اصناما فنظل لها عاكفين قال هل يسمعونكم
اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون قالوا بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون قال افرايتم ما كنتم
تعبدون انتم واباوكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين الاية واحتج
المنكرون بوجهين احدهما لو كان سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما قديما او محدثا
والتالي باطل لانه لو كان قديما لراي العالم المعدوم في الازل وسمعه ورويه المعدوم وسمع
المعدوم محال ولو كان سمعه وبصره محدثا لكان محلا للحوادث وهو محال والجواب
بالقدم ولا يلزم رويه المعدوم ولا سمعه لان السمع والبصر صفتان معدتان لادراك
المسموعات والمبصرات عند وجودها فاذا وجدت سمعها وراها والتغير على هذا انما وقع
في تعلق السمع والبصر لا في نفس السمع والبصر والجواب ايضا بالحدوث وكونه محلا للحوادث
لازم لاكثر الطوايف كما سبق الوجه الثاني السمع والبصر في الشاهد لا يحصلان
الا عند تاثر الحاسة فهما اما نفس التاثر او مشروطان به وتاثر الحاسة من صفات الاجسام
والجواب بوجهين احدهما ان السمع والبصر ليسا نفس تاثر الحاسة لما سبق في الطبيعي
ولا مشروطين به ومجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحياة في الشاهد لا تحصل الا مع
الجسميه والمزاج وليست كذلك عندكم في الغايب الوجه الثاني ان القران
ورد بهما واجمعت الامه ودل الدليل القطعي على اثباتهما وما ذكرتم من الشبهه لا يقاوم
ذلك واعلم ان متاخري الفلاسفه والمجسمه اتفقوا على ان ما ليس بجسم فهو لا يسمع ولا يبصر
ثم قال المجسمه يسمع ويبصر بالكتاب والسنه والاجماع والدليل الجلي المقدمات فهو جسم
وقالت الفلاسفه هو ليس بجسم لما سبق فهو لا يسمع ولا يبصر وقال غيرهما ما ليس بجسم
قد يسمع ويبصر فلا يلزم من كونه يسمع ويبصر ان يكون جسما **فرع** اختلف القايلون
بانه سميع بصير والحق ان السمع والبصر معلومات والكيف مجهول وليسا نفس العلم بالمسموعات
والمبصرات والا لكنا سامعين لان قول نوح عليه السلم اعبدوا الله ومبصرين صنعه
للفلك لانا عالمون بتلك المسموعات والمبصرات وايضا اذا نظرنا الى وجه زيد
نظرا مستقصا ثم غمضنا العين فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصور علما خاليا عن الشك

والشبهه فاذا فتحنا العين مره اخرى ونظرنا اليه علمنا بالبديهه حصول تفرقه بين الحالتين
فهذه الحاله الزايده الحاصله عند النظر الى ذلك المرئي امر مغاير للعلم الذي كان حاصلا حال
تغميض العين فهذا المغاير هو الابصار فثبت ان الابصار امر مغاير للعلم وليسا ايضا
نفس تاثر الحاسه اما الابصار فلما سبق في الطبيعي للمتكلمين من انا اذا فتحنا العين راينا
نصف كرة العالم دفعه وحصول هذه الصور العظيمه في الجسم الصغير محال ومن المعلوم
ان موضع التاثر ليس الا نقطه الناظر فعلمنا ان الابصار حاله مغايره للعلم ومغايره ايضا
لتاثر الحاسه اما السماع فلما سبق عنهم ايضا من ان القوه السامعه لو كانت لا تسمع
الا بما يصل الى سطح الصماخ من الصوت الحادث بسبب تموج الهواء الحاصل بسبب
قرع او قلع كما زعم الفلاسفه لما كان الانسان يميز بقوته السامعه انه سمع هذا
الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه وجب
ان لا يحس بتلك الجوانب التي منها وصل ذلك الاثر كما ان القوه اللامسه والذايقه لما كانتا
لا يدركان الا بما يصل اليهما لا جرم لا يدركان الجهه التي وصل منها المحسوس اليهما
ولما كانت القوه السامعه تميز بين جهه وجهه علمنا انها تدرك الاصوات حيث وجدت
الاصوات لا بما تصل الى سطح الصماخ من الاثر الحادث عن تموج الهواء فثبت ان السمع
مغاير للعلم ولتاثر الحاسه **فرع** ثان اتفق اهل السنه على ان المعدوم يستحيل
ان يرى ولم يصر الى تجويز رويه المعدوم احد من المتكلمين الا اصحاب ابي الحسين بن سالم
من اهل البصره فقالوا ان الباري سبحانه وتعالى يرى المعدوم الذي سيوجد وهذا باطل
لوجوه احدها ان الرويه تعتمد على الوجود كما سبق في مسله انا سنرى ربنا عز
وجل الثاني ان المعدوم ليس بشي الثالث لو راى المعدوم لراه معدوما فلان
رويته اياه موجودا غلط وجهل ثم اذا وجده وجب ان يراه موجودا والا لعاد حديث
الغلط والجهل وعلى هذا التقدير يلزم التغير والتجدد وهو عنده محال فان زعم ان
التغير في تعلق البصر بالمبصر لا في نفس البصر لزم ان يكون الباري متصفا بالصفه
الثبوتيه وما اظنه يقول به ولا مخلص له الا بان ينفي عنه البصر والمبصريه وليست
الا التعلق الحاصل بين الرائي والمرئي والله اعلم **المسله الثامنه** الله سبحانه
وتعالى متكلم دل على ذلك الكتاب والسنه واجماع الامه فالمنكر كافر ولان الامه معلوم لكل

عاقل ذي قلب سليم والكيف مجهول لا يعلمه الا من سمعه منه وغيرهم لا برهان لهم به ان يتبعون
الا الظن وقالت الاشاعرة كلامه معنى واحد قايم بذاته مغاير لعلمه وارادته وهو طلب فعل
او طلب ترك او الحكم بنفي او اثبات وقالت المعتزلة اذا اراد الله شيا او كرهه او حكم
به خلق الاصوات المخصوصه في جسم من الاجسام التي لا يصح ان تتصف بالكلام لتدل هذه
الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشي او كارها له او حاكما به بنفي او اثبات وكلامه على
هذا هو خلقه لتلك الاصوات لا ان الخلق عندهم نفس المخلوق فيكون كلامه اذن هو تلك الاصوات
فلهذا قالوا بان كلام الله مخلوق لان تلك الاصوات مخلوقه ونفوا ان يقوم بذاته طلب او حكم
وقالت الكرامية ومن تبعهم كلامه لفظ قايم بذاته وهذا مقتضى كلام الامام احمد رضي الله عنه
قال الامام احمد في روايه يعقوب والمروذي تكلم الله بصوت وذكر الحديث اذا تكلم
الله بالوحي سمع صوته اهل السما فالاشاعرة والمعتزلة متفقون على ان اللفظ لا يقوم بذاته وانه
مخلوق واختلفوا في قيام المعنى به فنفاه المعتزلة كنفيهم في نفي الصفات واثبته الاشاعرة واتفق
الاشاعرة والكرامية على ان الكلام يجب ان يقوم بذاته عز وجل واختلفوا في ذلك الكلام
فقالت الاشاعرة هو المعنى وقال الكرامية هو اللفظ واتفق الكرامية والمعتزلة
على ان كلامه يجب ان يكون اصواتا وحروفا واختلفوا بعد ذلك فقال الكرامية هو قايم
به وقال المعتزلة هو مخلوق في غيره واحتج الاشاعرة والكرامية بوجوه احدها
لو لم يقم الكلام به لم يطلق عليه متكلم اذ لا يشتق اسم الفاعل لشي والفعل غير قايم به ودليله
الاستقرا واعترض بان القاتل للفاعل باعتبار القتل وهو للمفعول ورد بان القتل التاثير وهو للفاعل
قالوا اطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو غير قايم به لان الخلق هو المخلوق كما حكي ولا مخلص
للاشعري عن هذا وقول بعض اصحابه ان الخلق هو التعلق الحاصل بين القدره والمخلوق حال
الفعل فلما انتسب اليه صح الاشتقاق ليس بشي لانه يقتضي ان اطلاق الخالق عليه عند مجاز ٥
الوجه الثاني لو صح له متكلم باعتبار خلقه الكلام في جسم لقيل متحرك وصايم ومصل
وزان وغير ذلك باعتبار خلقه هذه الاشيا في جسم وليس كذلك والزمه المعتزله فلذلك جعلوا
خالق الحركه والصيام والصلاه والزنا هو العبد الوجه الثالث لو صح اتصافه بكلام
خلقه في غيره لاتصف بكل ما يخلقه من الاعراض والتالي باطل لان الصفه اذا قامت بمحل عاد حكمها
على محلها واشتق اسم الفاعل منها لمحلها دون موجدها كالحياه والعلم والقدره والسمع والبصر

والحركه فان قيل ما خلقه في غيره ان كان لا يمتنع اتصاف المحل به فهو صفه للمحل كالسواد
والبياض والكلام في الحي وان امتنع اتصاف المحل به كان صفه للموجد كالكلام في الجماد ٥
واحتج بمنع اتصاف الجماد بالكلام اذا قبل الكلام ووجد فيه وانما يستحيل وصفه
بالكلام اذا لم يقبل الكلام واستحال وجود الكلام وايضا ان كان المصحح للاتصاف هو
المحليه وجب ان يكون المتصف بالصفات هو المحال دون الموجد وان كان المصحح هو الايجاد
وجب ان يكون المتصف بالصفات هو الموجد فاما الاتصاف بها للموجد تاره وللمحل اخرى فتحكم
بلا دليل وتفرقه بدون الفرق على ان كلام المعتزله منقوض فانهم قالوا من مسله خلق
الافعال لو كان افعال العباد من الكفر والايمان والطاعه والعصيان مخلوقه لله تعالى لكان
المتصف بهذه الصفات هو الله تعالى مع صلاحيه اتصاف العباد بهذه الصفات الوجه
الرابع فعل العبد مخلوق له عندهم فالكلام القايم بجبريل والنبي عليهما السلم مخلوق لهما
فلا يكون الباري متكلما باعتباره فلا يكون متكلما اصلا لانه لم يقم به ولم يخلقه ولا مخلص
عن هذا الا بان يشترطوا في الجسم المخلوق فيه الكلام ان يكون غير عاقل كاللوح المحفوظ والشجره
فسمعه الملك او النبي فبلغه الى من امر بتبليغه واحتج الاشاعرة والمعتزلة بانه لو قام
بذاته الاصوات المخصوصه والحروف المركبه لكان جسما لان الاصوات عباره عما يحدث عند
حصول قلع او قرع والحرف كيفيه تعرض للنفس في اخر زمان حبس النفس او اول زمان اطلاقه
وذلك لا يكون الا في جسم ورد بتسبيح الحصى اذ لا قلع ولا قرع ولا نفس وان من شي الا يسبح بحمده
على ان الكرامية منع الثانيه واحتج المعتزلة والكرامية بانه متكلم حقيقه والمشتق
منه هو الكلام حقيقه والمعنى النفساني ليس بكلام حقيقه لان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف
يصح ان يقال انه لم يتكلم وصحه النفي دليل المجاز ولان الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ لا بالمعنى
النفساني وعورض بوجوه احدها قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وما
كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وهو صدق فوجب ان يكونوا كاذبين
في كلام اخر وما هو الا الكلام النفساني الثاني ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال زورت
في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر الثالث قول الاخطل
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا واجيب عن الاول بمنع
انهم اخبروا ان محمدا رسول الله وانما اخبروا عن انفسهم بانهم شهدوا انه رسول الله وكانوا

حاشية اذ نسخ عن زلوحس

كاذبين في شهادتهم وعن الثاني بان تسميه عمرو الاخطل المعنى النفساني كلاما لا يوجب ان يكون حقيقه
واحتج المعتزله ومن قال بقولهم بانه لو قام المعنى بذاته لزم وصفه بالصفه الثبوتيه ولو
قام اللفظ به لوجب ان يكون جسما فتعين ان يكون كلامه لفظا قايما بغيره لان الكلام حقيقه
في اللفظ واجيب بالتزامهما وبان الكلام حقيقه في المعنى القايم بالنفس واحتجوا
بالافعال فانهم قالوا كما انه عدل ومحسن بعدل واحسان يقوم بغيره فكذلك هو متكلم بكلام
يقوم بغيره وهذه الحجه على من سلم الافعال لهم كالاشعري ونحوه ممن يقول الخلق هو المخلوق
فايده تكليم الله عز وجل البشر اما وحي او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي
حكيم ولا خلاف في ذلك نعم ربما حصل الاختلاف في تفسير ذلك على حسب الاختلاف المتقدم
في معنى الكلام فالاشاعره الا وحيا بان يلقي المعنى القايم بذاته في حقيقه البشر او من وراء حجاب
بان يسمعه كلامه النفسي من غير ان يراه كما اسمع الله موسى عليه السلام كلامه النفسي او بان
يخلق كلاما في جسم كشجره ونحوها دالا على المعنى القايم بذاته فيسمعه البشر او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء بان يلقي المعنى القايم بذاته في حقيقه الملك او يسمعه اياه او يخلق كلاما في جسم
دالا على المعنى القايم بذاته فيسمعه الملك فيوحي الى البشر باذن الله ما يشاء بان ينفث في روع
البشر او يتكلم بكلام يخلقه الله فيه يسمعه البشر دال على ذلك المعنى اما كصلصله الجرس
او غيرها والمعتزله الا وحيا بان يلهمه ان ربه اراد الشي او كرهه او حكم بنفيه او باثباته
او من وراء حجاب بان يخلق في جماد كلاما دالا على ان الرب اراد الشي او كرهه او حكم بنفيه
او باثباته فيسمعه البشر كما سمع موسى الكلام من الشجره او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
بان يلهم الملك انه اراد او كره او حكم او يخلق كلاما في جسم لا يصح منه الكلام دالا على انه اراد
او كره او حكم فيسمعه الملك فيوحي الى البشر بكلام كصلصله الجرس او غيرها والكراميه
ومن قال بقولهم الا وحيا بان يلقي في قلبه كلامه او من وراء حجاب اي من غير ان يراه البشر او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء بان يخلق كلامه في جماد فيسمعه الملك او يسمعه الله اياه بنفسه
فيوحي الملك الى البشر بكلام كصلصله الجرس او غيرها بنفثه في روعه او يسمعه اياه وللمعتزله
والاشاعره في المسله تشانيع منها قالت المعتزله للاشاعره انكم تقولون ان القران لم يزل
على محمد صلى الله عليه وسلم لان الصفه لا تزايل الموصوف وهذا التشنيع لازم لمن زعم من المعتزله

ان كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات داله عليه ومنها قالت الاشاعره
لعامه المعتزله ان كان عين ما يقراونه احدنا كلام الله تعالى وفعل العبد فهذا قول بالفعل بين
الفاعلين والمقدور بين القادرين وهم ابو ذلك وان قالوا ان هذه القراه الموجوده بقوته
وقصده واختياره ليست بفعل العبد فقد سدوا على انفسهم طريق اثبات الفعل للعباد وان
قالوا انه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله فقد تركوا مذهبهم فيقال لهم اذن كلام الله
ما هو فان قالوا كما قال ابو الحسين البصري هذا كلام الله تعالى بمعنى ان الله تعالى اول من تكلم به كما
في الاحاديث والاشعار والرسايل والقصايد كان هذا دليلا على انهم يعتقدون ان كلام الله تلاشى
واضمحل ككلام المخلوقين وهذا مثل كلامه لا نفس كلامه ومنها ان القران العربي
على راي الكراميه ومن قال بقولهم هو الكلام المنزل للاعجاز بسوره منه وهو نفس كلام الله
تعالى وعلى راي الاشاعره والمعتزله هو الكلام المخلوق للاعجاز بسوره منه الا انه عند الاشاعره
دال على كلام الله الذي هو معنى قايم بذاته وعند المعتزله ان كان في جماد فهو نفس كلام الله وان
كان فيما يصح منه الكلام فهو مثل كلام الله لا نفسه ويقال له كلام الله لانه اول من تكلم به اي
لانه اول ما خلقه خلقه في اللوح المحفوظ او في جماد غيره فلا فرق بين الاشاعره والمعتزله الا ان
الاشاعره يجوزون قيام المعنى بذات الله عز وجل والمعتزله لا يجوزونه والفرق بين الاشاعره
والكراميه ان الكراميه يجوزون قيام اللفظ بذاته والاشاعره لا يجوزونه والاشاعره
يجعلون المعنى القايم بالذات مغايرا للعلم والاراده بخلاف الكراميه **التفريع** اتفق
القايلون بالكلام النفسي على انه قايم بذات الله عز وجل قالوا لانه صفته والصفه يجب
ان يكون قايمه بالموصوف ولانه نوع كمال وتحقق المطلوب ان الامه اجمعت على تسميه ما في
المصحف كلاما وعلى ما يقراه القاري ايضا واعترف الخصم بان كلام الله تعالى شي واحد
وله حقيقه واحده والحروف المكتوبه تخالف الاصوات المتقطعه حقيقتها فلو كانت الحروف
كلاما حقيقه لم يكن الاصوات كلاما وكذلك ما في القلب ومع هذا يسمى كل واحد منهما كلاما
ولا مناسبه بينها الا من حيث الدلاله فعلم انه انما سمي كل واحد منهما كلاما لدلالته على الكلام
الذي هو القايم بالذات قالوا وهذا هو معنى قول سلفنا الصالح القران مكتوب في مصاحفنا مقروء
بالسنتنا محفوظ في صدورنا غير حال فيها اي الكتابه الداله والقراه الداله وحفظ
الالفاظ الداله في هذه الحال لا المقروء والمكتوب والمحفوظ كما يقال الله تعالى مذكور بالسنتنا

معبود في محاريبنا مكتوب على هذه الكاغد ولم يرد بذلك حلول ذاته في الالسنة والمحاريب
والكاغد **الفرع الثاني** اتفقوا ايضا على انه قديم لانه لو كان محدثا لكان اما قائما
به او بغيره او لا في محل والاول باطل لامتناع كونه محلا للحوادث والثاني والثالث كذلك لان
الكلام صفة ويستحيل ان تحصل صفة الشي ونعته لا فيه او في غيره ولم يخالف في ذلك الا
ابن سعيد فانه قال القديم هو القدر المشترك وانما يتصف بكونه امرا ونهيا وخبرا فيما لا
يزال واورد عليه انها انواعه فيستحيل وجوده واعترض من نفى القدم بوجوه نقلية وبوجوه
عقلية اما النقلية فمنها ان القران ذكر لقوله تعالى ص والقران ذي الذكر وهذا ذكر
مبارك وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم
من ذكر من الرحمن محدث ومنها قوله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
والتمسك به من ثلاثة اوجه احدها جعل قوله جزا للاراده والجزا لابد ان يكون متاخرا
عن الشرط فيكون القول حادثا الثاني ان الفاء للتعقيب فيقتضي ان يكون المكون عقيب قوله
كن من غير فصل ولا تراخ والمتقدم على المحدث بزمان واحد يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن
محدثا الثالث ان قوله كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت واحد
ولها بداية ونهاية فيكون محدثة فيلزم ان يكون قول الله محدثا ومنها قوله تعالى واذ قال
ربك للملائكة وكلمة اذ ظرف زمان فهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت
ولما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا ومنها
قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت وانا انزلناه قرانا عربيا وهذا يدل على ان القران
مركب من السور والايات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تعالى يكون عربيا ويمكن ان
يكون غيرها وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق ومنها كلام الله مسموع بدليل
قوله عز وجل وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع ليس الا الحروف
والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثة فيلزم القطع بان كلام الله محدث ومنها
اجمعت الامة على ان القران معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم ودل العقل على ان المعجز يمتنع ان يكون
قديما بل يجب ان يكون محدثا والا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى وحينئذ لا يكون لها اختصاص
بالدعوى فلا يكون دليلا على صدق الدعوى واذا ثبت ان القران معجز وثبت ان المعجز محدث ثبت
ان القران محدث فاذا اجمعوا مع ذلك على ان القران واحد لزم القطع بان كل ما كان قرانا محدث

ومنها ان القران موصوف بكونه منزلا ومتلوا وذلك يقتضي كونه محدثا والجواب
الاولين عن هذه الوجوه كلها شي واحد وهو صرفها الى الحروف والاصوات ولا نزاع في حدوث القران
بهذا المعنى وانما النزاع في حدوثه بمعنى اخر واما الوجوه العقلية فاحدها ولاجله قال
ابن سعيد القديم هو القدر المشترك وانما يتصف بكونه امرا ونهيا وخبرا فيما لا يزال ان
القران سوا قلنا انه عبارة عن الحروف والاصوات او قولنا انه معنى قايم بالنفس فانه يمتنع
ان يكون قديما وذلك لانه ما كان في الازل مامور ولا منهي فلو حصل الامر والنهي من غير
حضور المامور والمنهي كان هذا سفها وجنونا والدليل عليه ان الواحد منا اذا جلس في بيت
وحده وقال يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد قضى كل عاقل عليه بكونه مجنونا
وما كان كذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان تقول يا موسى
اخلع نعليك مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى مخبرا في الازل عن كيفيات
الاشيا لكان ذلك الخبر اما ان يكون المقصود منه اخبار نفسه او اخبار غيره او لا
اخبار نفسه ولا اخبار غيره اما اخبار نفسه فهو عبث واما اخبار غيره مع انه ليس
هناك غيره فهو جنون واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فهو محض العبث والسفه فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للاشخاص الذين سيحدثون في لا يزال
كما انه تعالى كان قادرا في الازل على ان يوجد الخلق في لا يزال وايضا اليس ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يامر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده الى قيام القيمة فثبت ان
ان تقدم الامر على المامور غير ممتنع اجيب بان القدرة صفة تقتضي التعلق بمقدور
ووجود المقدور شرط في تعلقها لا في تحققها بخلاف الامر فانه عبارة عن الطلب وتحقق
وجود الطلب مع انه ليس هناك من يطلب منه شي محال في العقول بل العزم على الطلب
قد يتقدم مثل الواحد منا اذا علم انه سيوجد له ولد فانه يعزم في الحال على انه اذا وجد ذلك
الولد فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلوم والادب فاما ان يقال انه قبل وجود الولد
يطلب منه تحصيل العلم والادب فهذا السفه غير معقول واما قوله ان النبي صلى الله عليه
وسلم حال حياته كان يامر وينهى كل من يوجد بعده الى يوم القيمة فهو مغالطة وذلك
لان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان له امر ولا نهي على الخلق بل هو عليه الصلاة والسلام كان
مخبرا بان اوليك الذين سيوجدون من بعدي يحدث الله عز وجل عليهم حال وجودهم وكمال

عقوليهم انواعا من الامر والنهي وكذلك الاخبار انما حسن من الرسول صلى الله عليه وسلم لانه حضر
هناك من يسمع ذلك ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك اما في الازل فليس هناك
احد يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون فظهران هذا الخيال مغالطة محضة الوجه
الثاني انه سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القران كقوله انا ارسلنا وانا انزلناه
في ليلة القدر وان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فلو كان هذا الاخبار
قديما ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شي وقع في زمان قبله وهذا يقتضي ان يكون الازلي
مسبوقا بغيره او ان يكون كلام الله كذبا وكل واحد منهما محال فعلمنا ان هذا الاخبار يمتنع كونه
ازليا فان قيل انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه في لا يزال صار
العلم متعلقا بانه قد خلقه في الماضي ولم يقتض هذا تغير العلم فلم لا يجوز مثل ذلك في الخبر بان يكون
الخبر صفة واحدة تتعلق بوقوع الفعل في المستقبل ثم تتعلق بوقوعه في الماضي ولا يلزم من تغيره
تغيرها قلنا نمنع الاصل ولو سلم فهو مبني على ان العلم صفة لها تعلق لا يلزم من تغيره تغيرها وهذا
مفقود في الخبر فان ارسلنا غير يرسل لفظا ومعنى ولا اشتراك بينهما الا في لفظ الخبر الوجه
الثالث لو كان كلام الله قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فيكون
قوله تعالى لزيد صل صلاة الصبح باقيا بعد ان صلى زيد صلاة الصبح وبعد ان مات وبعد ان قامت
القيمة وهكذا يكون باقيا ابد الاباد ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول
فانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر
متوجها عليه واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما وايضا اجمعت
الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته واما عن انتهائه وايا ما
كان فهذا يقتضي انه زال ذلك الامر وذلك الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم
يكن قديما لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل قدرته تعالى كانت متعلقة في الازل الى
الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال فقد زال هذا
التعلق ولم يقتض حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول في الكلام قلنا نمنع فان القدرة لو تعلقت
من الازل لوجد العالم في الازل وهذا معلوم ولو سلم فتعلق القدرة خارجي لا يلزم من زواله
حدوثها بخلاف تعلق الامر فانه من حقيقته والجواب الصحيح للاشاعرة ان الزائل
ما ثبت ان العبد مامور به هو تنجيز التكليف ولا نزاع في حدوثه لا التعلق العقلي الذي هو من

حقيقه الامر

حقيقه الامر فانه لم يزل اذا اتى العبد بالفعل المامور به بل هو موجود في الازل وبعد ان
صلى وبعد ان مات وبعد ان قامت القيمة **الفرع الثالث** اتفقوا ايضا على ان الامر
يتعلق بالمعدوم في الازل ومرادهم التعلق العقلي لا تنجيز التكليف قالوا لانه لو لم يتعلق به لم
يكن الامر ازليا لان التعلق من حقيقة الامر فلزم من عدمه عدمه **الفرع الرابع**
اختلف القايلون بالكلام النفسي فمنهم من قال كلام الله غير مسموع على العادة الجارية
لكن يجوز ان يسمع كلامه على خلاف العادة بطريق كما سمع موسى عليه السلام كلامه عز وجل
على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقال الاشعري يجوز ان يسمع والاصل عنده
ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع وقال الجمهور لا يجوز لانا انما جوزنا روية كل
موجود لانا وجدنا الروية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقايقها فيما سوى مطلق الوجود
والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك الا الوجود اما السمع فانه لا يتعلق
بغير الاصوات في الشاهد حتى يفتقر الى علة مشتركة والاصوات كما انها مشتركة في الوجود فهي
مشتركة في غير الوجود فجاز ان يكون علة المسموعية هي الصوتية فقط فلا يسمع الا الصوت
قال ابو اسحق الاسفرايني من تلامذة ابي الحسن الاشعري هذا مذهب جملة متقدمي
اصحابنا وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي فقال ان موسى عليه السلام سمع صوتا
دالا على كلام الله تعالى وكان اختصاصه به لما ان ذلك الصوت بتخليق الله تعالى بلا واسطة
كسب الخلق **الفرع الخامس** اختلف المعتزلة فعند ابي علي الكلام هو الحروف المولفة
والاصوات المقطعة مكتوبا او مقروءا وعند ابنه ابي هاشم المقروء كلام دون المكتوب حتى ان ما
في المصحف وما في اللوح المحفوظ لا يكون كلاما عنده **الفرع السادس** اتفق القايلون
بالكلام اللفظي على ان كلام الله محدث ثم قال الكرامية ومن قال بقولهم هو قايم به وقال
المعتزلة هو مخلوق فيما لا يصح ان يتصف بالكلام كاللوح المحفوظ والشجر واحتجوا على
حدوثه بما تقدم من الحجج النقلية والعقلية ومن قال منهم بقدمه كالامام احمد وغيره فمراده
انه لا اول لقدرته على الكلام كما انه لا اول لقدرته على الفعل اي لم يزل قادرا على ان
يتكلم بما شا اذا شا كما انه لم يزل قادرا على ان يفعل ما شا اذا شا وذهب بعض من
وجد في المائة السابعة الى قدم نفس الحركة فلزمه مع التجسيم التعطيل فان الحركة من
خواص الاجسام وقدمها مناف للاختيار لان القصد الى ايجاد الموجود محال والفلاسفة

ابو اسحق الاسفرايني لم يدرك الاشعري كما في الجد عنه كان في الزمان وكان ... عصر ابن الباقلاني ... صاحب ... الاشعري ابن مجاهد

انما جوزوا اسناد القديم الى الفاعل لانه عندهم موجب بالذات فمن قال بقدم الحركة ولها فاعل
فقد التزم في التعطيل مذهبهم وسلك مسلكهم وانتظم معهم الا انه مجسم والله الهادي
تنبيه المراد من قول السلف كلام الله محفوظ في قلوبنا متلو بالسنتنا مكتوب في
مصاحفنا هو معلوم بالضرورة وكذلك المراد من قول القائل قل هو الله احد كلام الله وهو
مثل قول القائل انما الاعمال بالنيات كلام رسول الله والا كل شيء ما خلا الله باطل كلام لبيد
فاذا قيل هو كلام الله او فعل العبد جاء البحث السمج الدال على البدعة والكفر الباطن
فان القائلين بوحدة الوجود والاتحاد والحلول يعتقدون ان كلام الانسان هو كلام الله
عز وجل ويستندون في اطلاق هذا اللفظ وحمله على مرادهم الى قول السلف متلو
بالسنتنا ثم ياتون التسليم الفطرة ويقولون ما تقراه هل هو كلام الله ام لا فان قال لا كفر وان قال
نعم الزموه الاتحاد والحلول او القول بوحدة الوجود وكذلك المراد من عز وجل فاجره حتى
يسمع كلام الله معلوم من غير فكر فالبحث عن هذه الاشياء من اسمج المباحث وليس كل ما يعلم
يمكن التعبير عنه الا ترى انه لو قيل كيف تشبع اذا اكلت وكيف تروى اذا شربت كان
ذلك سمجا وحرت في التعبير عنه واما قولهم هذا الذي تسمعه من القاري مخلوق او غير مخلوق
فالجواب ان فعل العبد مخلوق وكلام الله ليس بمخلوق **المسئلة التاسعة** الله
سبحانه وتعالى باق عند الكل لان المحوج الى وجوده اما الامكان او الحدوث ولا نهاية للحوادث
ولانه يمسك السموات والارض ان تزولا ويولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل والمعدوم
لا يمسك ولا يولج ثم اختلفوا فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى ان البقا ليس صفة زائدة
على الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكثر اتباعه الى انه صفة زائدة على الذات فان
ارادوا ببقائه سبحانه وتعالى استمرار الذات فالخلاف فيه كالخلاف في استمرار ساير الذوات وقد
عرفت ما فيه اثباتا ونفيا في العلم الكلي وان ارادوا به معنى يقتضي وجوده سبحانه وتعالى في
الزمن الثاني فالخلاف فيه ايضا كالخلاف في بقا ساير الموجودات وقد سبق ايضا ويخص هذا المكان
من جانب النفي ان ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته من حيث هي هي وواجب الوجود لذاته لا يكون
واجب الوجود لغيره فاستحال ان يقال انه سبحانه وتعالى انما بقي لبقاء قائم به ولا يمكن ان يراد ببقائه
نفس وجوده في الزمان الثاني لان وجوده عند الاشعري غير زائد وبقاؤه عنده زائد وبعض
صفات رايت تاخيرها الى الفراغ من الافعال **القسم الثاني في الافعال** لا اله سبحانه وتعالى

كون الكاينات

كون الكاينات وهو باري ومبدي وفعال لما يريد وبديع السموات والارض وخالقهما طرها
دل على ذلك الكتاب وهو مما تواتر عن الانبياء بل ومما اتفق عليه الامة وجماهير العقلا
وفي الباب مسايل الاولى الخلق والتكوين والفعل وجود ذلك معلوم والكيف مجهول
وقال متاخروا الفلاسفة معنى خلقه وتكوينه وابداعه وصنعه وفعله استلزامه لمخلوقاته
ومبدعاته وما قالوه معلوم البطلان لكل عاقل اذ لا يقال الشمس خالقة لشعاعها ولا النار
خالقة لحرارتها وكذلك كل ملزوم لا يقال انه خالق او فاعل او مبدع للازمه بل العقلا
كلهم المثبتون للافعال الطبيعية والارادية والذين لا يثبتون الا الارادية ليس فيهم من جعل
ما يلزم الذات مفعولا لها لا بالارادة ولا بالطبع **تنبيه** صفات الذات اللازمة
كالحياة ولوازمها لا يقال انه مفعول للذات او مخلوق لها او مصنوع كما لا يقال الشمس خالقة
للشعاع نعم قد يكون للذات تاثير في حصول بعض صفاتها العارضة فيضاف ذلك الى فعلها
لحصول ذلك به كحصول العلم بالنظر والاستدلال وحصول الشبع والري بالاكل والشرب
خلاف اللازمة وما يحصل بدون قدرتها وفعلها واختيارها فان هذا لا يقول عاقل انها مؤثرة
فيه خالقة له وانه من اثرها بل يقول انه لازم لها **المسئلة الثانية** اختلف القائلون
بانه فاعل بالاختيار في فعله وتكوينه فقال قوم فعله وتكوينه وخلقه قائم بذاته لانه خالق ومكون
حقيقة والخالق والمكون حقيقة من قام به الخلق والتكوين وقال قوم هو غير قائم به لانه
لو قام به التكوين فان كان قديما لزم قدم العالم اذ التكوين بلا مكون محال كالضرب بلا مضروب
وان كان حادثا كان الباري سبحانه وتعالى محلا للحوادث واجيب بحدوث التكوين والتالي
لازم لاكثر الطوايف كما سياتي في البحث الاخير من قسم الصفات وبتقدم التكوين ولا يلزم قدم
العالم كما يجي بيانه **فرعان** الاول اختلف القائلون بقيام التكوين بذاته تعالى فقال
هو قديم وقالت الكرامية هو حادث احتج الاولون بوجوه الاول انه تعالى مدح ذاته
بالخالقية بقوله هو الله الخالق الباري وذاته قديمة وكلامه ازلي فلو كان التكوين حادثا
لم يكن الله موصوفا به في الازل فيكون كلامه كذبا او مجازا واجاب الكرامية بمنع ازلية
الكلام وبجواز المجاز الوجه الثاني انه صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل دخول الخلق
في الوجود لاكتسب بوجودهم صفة مدح فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره ولهم ان
يجيبوا على قواعدهم بانه صفة مدح حال وجود الخلق لا قبله كالعلم بوجود العالم لا يكون صفة

ملح قبل وجوده بل صفة مدح اذ ذاك العلم بعدمه الوجه الثالث لو كان التكوين
حادثا لكان الباري محلا للحوادث وهو محال وللكرامية ان يمنعوا الثانية واحتج الكرامية محله
بوجوه منها قوله تعالى فعال لما يريد وانه للمبالغة والتكثير ثم علقه بالارادة وما ثبت له
الارادة فهو حادث واجيب بان الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كالعلام
يدل على كثرة معلوماته دون علمه وبان الداخل في الارادة مفعولاته اذ اثر الارادة في خروج
المفعول على التتابع والتوالي وفي كون الفاعل مختارا غير مضطر لا في وجود الفعل ورد بان
وجود الفعل متاخر عن ارادة المفعول قطعا فيلزم من حدوث خروج المفعول الى الوجود حدوث
الفعل قطعا ومنها قولهم الخلق فعل متعد فلا بد ان يتعدى الى مفعوله وهو المخلوق فلو وجد
الخلق في الازل لزم قدم المخلوق ان كان ما يتعدى اليه موجودا وان كان معدوما كان
المعدوم مخلوقا وكلاهما محال ويشبه هذا الوجه وهو قولهم لو كان التكوين ازليا لكان
المكون ازليا لان التكوين بلا مكون محال كالضرب بلا مضروب واجيب اولا بان الفعل
يتعدى الى المفعول في الجملة وليس من شرطه ان يتعدى اليه في جميع الاحوال الا ترى ان الامر فعل
متعد ثم وجد الامر في الازل ولم يوجد المامور وثانيا بالفرق فان الفعل في الشاهد كالضرب عرض
لا يتصور بقاوه فلا يتصور تراخي الاثر عنه اذ المعدوم لا يتصور منه التاثير واما الفعل
في الغايب كالتكوين فانه ليس من شرطه حصول اثره الذي هو صرف الممكن من الامكان
الى الوجوب في الحال وانما شرطه حصول ذلك في الجملة لا مقارنا وذلك لان التكوين واجب
الدوام كساير صفاته فيبقى الى وقت وجود الفعل فيحصل به صرف الممكن من الامكان
الى الوجوب ونظيره القتل فانه لما كان فعلا يزهق بسببه الروح من بدن الانسان فاذا
وجد الرمي وتراخي ازهاق الروح عنه الى مدة ثم وجد كان فعل الرامي قتلا من حيث وجد وان
لم يوجد اثره في الحال حتى قيل بجواز التكفير قبل الموت وبوجوب القصاص على الرامي فقد وجد
القتل ولا مقتول مسلما ذكرنا ان التكوين باق من الازل الى الابد يتعلق بكل
مكون وقت وجوده على حسب ارادته وعلمه بتكوينه الازلي واعترض اولا بمنع وجود
الامر في الازل من غير مامور وثانيا بمنع ان الرمي مع تراخي الاثر قتل بل القتل في الحقيقة اصابه
السهم ووجوب القصاص لا يدل على كونه قتلا فان القصاص قد يتعلق بالسبب كالارادة
والشهادة وكذلك ايضا جواز التكفير قبل موت المقتول لا يدل على ان الرمي قتل فان فعل

التكفير

التكفير لا يتوقف على وجود الموجب له بل على وجود سبب الموجب بدليل جواز تقديم العتق
والاطعام على الحنث **الفرع الثاني** اختلف القايلون بان التكوين غير قايم به
فزعم الاشعري انه نفس المكون وعامة المعتزلة على انه ورا المكون ولكن اختلفوا في
محله فقال ابو الهذيل انه قايم بالمكون وقال ابن الراوندي وبشر ابن المعتمر انه لا
في محل والكل باطل اما الاول فلوجوه منها ان التكوين الذي هو الخلق صفة للمكون
الخالق كالعلم والقدرة صفة للعالم والقادر فلو كان الخلق نفس المخلوق لكان ابليس
واعوانه وجميع الاقذار صفة لله تعالى وهذا باطل ومنها انه تعالى اخبر عن التكوين بقوله
كن وعن المكون بقوله فيكون فيدل على تغايرهما وكذا اخبر عن وقوع قوله على الشي ولا شك ان
القول غير ما وقع عليه القول ومنها ان التكوين هو ما تعلق به التكون وتكون العالم تعلق
عند الاشعري بخطاب كن فالتكوين هو خطاب كن وخطاب كن ازلي قايم بذات الله
تعالى وهو غير المكون فكان القول بان التكوين حادث غير قايم بذات الله تعالى وهو نفس
المكون مع ان خطاب كن يكون قولا متناقضا وكذلك ايضا عند الاشعري ان خطاب
كن ازلي وان ازليته لا توجب ازلية العالم فاذا قال ان قدم التكوين يوجب قدم المكون
كان قولا متناقضا لان التكوين هو خطاب كن وعند المتكلمين هذا من مناقضات
الاشعري ومنها ان التكوين تاثير والمكون ليس بتاثير بل هو الاثر وما قام به التاثير فالتكوين
ليس نفس المكون وللخصم شبهات احدها ان جاز اتحاد العلم والمعلوم جاز اتحاد الفعل
والمفعول والمقدم حق لان الله تعالى يعلم علمه بعلمه واجيب بان الفعل موثر في المفعول
كالقدرة في المقدور فلا بد من التغاير بين الاثر والموثر واما العلم فلا تاثير له في المعلوم فانه لا
يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا على ان للفرق وجها اخر وهو ان اتحاد العلم والمعلوم
جايز في الشاهد فكذا في الغايب واما اتحاد الفعل والمفعول فغير جايز في الشاهد لاستحالة
كون الضرب مضروبا والقتل مقتولا والاكل ماكولا فكذا في الغايب اذ الشاهد دليل الغايب
ومنها لو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجود فعل هو مفعول كما استحال
وجود ضرب هو مضروب والتالي باطل لان فعل الانسان عندنا وعندكم مخلوق لله تعالى
ومفعوله اجيب ان اريد بالتالي استحالة وجود فعل هو مفعول لمن هو فعله فالتالي حق وكون
فعل الانسان مخلوقا لله ومفعولا له ليس من هذا القبيل وان اريد به استحالة وجود فعل

هو مفعول لغير الفاعل فالملازمه باطله والضرب والمضروب ليس من هذا القبيل ومنها الطلاق
اسم الخلق على المخلوق في كثير من آي القران كقوله تعالى هذا خلق الله وقوله عز وجل ثم انشاناه
خلقا اخر ونحوها واجيب بان ذلك لا يدل على كون الخلق حقيقه في المخلوق الا ترى
ان العدل غلب استعماله في العادل حتى ان من قال ان الله ليس بعدل تسارع الناس الى تخطيته
واكفاره وان كان العدل صفته لا ذاته وعورض بقوله تعالى ما اشهدتهم خلق السموات
والارض مع انه اشهدهم اعيان السموات والارض ومنها ان قدرة الباري لما شملت
جميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد فلا يجوز اثبات صفه لا فايده فيها اجيب
بان المعدوم لا يوجد بالقدره على الايجاد بدون الايجاد والا لزم ان يكون المطيع عاصيا القدره
على المعصيه وبالعكس واما مذهب بشر بن المعتمر ومن معه فباطل ايضا لاستحاله قيام الصفه
بدون محل قالوا لو قام التكوين بمحل فاما بذات الباري او بذات المخلوق وكلاهما محال لما مر
او بذات اخرى وهو محال لان التكوين لو كان قايما بمحل اخر لكان هو المكون اسم فاعل لان
المكون من قام به التكوين فان الموصوف بالصفات محالها كالسواد والبياض والحركه والسكون
واجيب قام بذات الله تعالى وليس بمحال لما سبق والله اعلم

المسله الثالثه

الله سبحانه وتعالى خالق لكل شي فلا يخرج شي من العدم الى الوجود الا بتقديره لنا الحمد لله
الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور والله خالق كل شي وانا كل شي خلقناه
بقدر ونحو ذلك مما يدل على عموم خلقه وكذا قوله ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه
وقوله هل خالق غير الله وقوله تعالى افرايتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا
من الارض ام لهم شرك في السموات ونحو ذلك مما فيه اشاره الى ان صفه الخلق مختصه
بالباري عز وجل وان الخالقيه من اخص اسمايه وكذا قوله ان الله خلق كل صانع وصنعته
وخالف في ذلك جماعه بعضهم معدود من الامه وبعضهم من غيرها فمن الامه المعتزله
ومن قال بقولهم ومن غير الامه متاخروا الفلاسفه والثنويه والمنجمون والطبيعيون
اما هولاء الفلاسفه فيقولون ان المعلول الاول لذات الله تعالى شي واحد وهو العقل
الاول واما ساير الاشياء فهي معلولات معلولاته ولهم فيه شبه الاولى ان مفهوم كونه
مصدرا لالف غير مفهوم كونه مصدرا لب بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر
فهذان المفهومان ان كانا داخلين في ماهيته عز وجل كانت الماهيه مركبه وهذا خلف

واجب الوجود

واجب الوجود محال وان كانا خارجين كانا ممكنين فيكونان معلولين ويكون الكلام في
كيفيه صدورهما عنه كالكلام في الاول ويفضي الى التسلسل وان كان احدهما
داخلا والاخر خارجا كانت الماهيه ايضا مركبه لان الداخل هو جزء والماهيه وما له جزء
فهو مركب على ان المعلول والحاله هذه يجب ان يكون مركبا لان الداخل لا يكون معلولا واجيب
بما سبق في باب العلل من قسم الطبيعيات وبانه منقوض فان الوحده يصدق عليها انها نصف
الاثنين وثلث الثلاثه وربع الاربعه فنقول مفهوم انها نصف الاثنين مغاير لمفهوم انها
ثلث الثلاثه ويعود فيها التقسيم الذي ذكرتم فيلزم وقوع الكثره في الوحده وذلك محال
واما الثنويه فينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمه وقدماء المشايخ ابطلوا هذا
المذهب بان من قال اخطات فقايل هذا القول النور او الظلمه فان كان هو النور او
الظلمه فان كان هو النور فان كان صادقا فالنور قد فعل الشر وان كان كاذبا والكذب
شر فالنور قد فعل الشر وان كان قايل هذا القول هو الظلمه فان كان صادقا والصدق
خير فالظلمه قد فعلت الخير وان كان كاذبا فالظلمه ما فعلت الخطا وترك الخطا خير فالظلمه
فعلت الخير والحق في ابطال مذهبهم هو دليل التوحيد واما المنجمون فيقولون السبب في
هذا العالم السفلي هو الافلاك والكواكب واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احوال
هذا العالم مربوطه بتغيرات احوال الكواكب ويدل عليه حال النهار والليل وحال
الفصول الاربعه واجيب بانه ثبت في المنطق انه لا يلزم من حصول شي عند حصول
شي العليه فانا نشاهد الدوران مع شرط العله او مع صفه لازمه للعله طردا وعكسا
مع انه يكون اجنبيا عن التاثير واما الطبيعيون فهم يقولون ان حوادث هذا العالم
من المعادن والنبات والحيوان معلله بامزاج هذه العناصر بعضها مع بعض ولا دليل
لهم على ذلك والدليل قايم على نسبه الكل الى الله عز وجل واما المعتزله فقد
قال النظام انه تعالى لا يخلق القبيح لان صدور القبيح عنه يستلزم الجهل او الحاجه وكل
واحد منهما محال على الله سبحانه وتعالى ومستلزم المحال محال واجيب بان ما يخلقه
لا يستلزم الجهل ولا الحاجه لان كل ما خلقه فهو حسن ولا يلزم من قبح الشي في حقنا قبحه
في حقه سبحانه وتعالى الا ترى انه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا وقال
الكعبي لا يخلق مثل فعل العبد لانه اما طاعه او معصيه وهما محالان على الله واجيب

بمنع الصغرى وقال البصريون يستحيل ان يخلق نفس مقدور العبد والا لكان قادرا عليه
وانه محال ولجيب بمنع الثانيه لما سبق في باب كونه تعالى قادرا على كل شي واما
جمهور المعتزله فانهم اتفقوا على ان قدرة الحيوان موثره في وجود فعله وان الحيوان خالق لفعله كما
سياتي واما ما حصل من الحركه في الجسم عقيب اعتماد الرجل عليه ومن الالم في المضروب
عقيب الضرب ومن الانكسار في الزجاجه عقيب الكسر وشبهها من اثار فعل العبد فقد اتفقت المعتزله
على ان تلك الحركه في ذلك الجسم انما حصلت بتاثير هذا الاعتماد وهذه المدافعه وانها متولده منه
وكذلك القول في جميع اثار العبد كالانكسار من الكسر والالم من الضرب فالبحث مع نعم
المخالفين في امور الاول ويعرف بمسله خلق الافعال زعمت المعتزله ان الافعال الاختياريه
للحيوانات مخلوقه للحيوان لا تعلق لها بخلق الله تعالى ولا نعلم خلافا بينهم في ذلك واما الخلاف
بينهم في ان الله عز وجل قادر على افعال العباد كما سبق وزعمت الجبريه ان التدبير في افعال
العباد لله تعالى وهي كلها اضطراريه كحركات المرتعش وحركات النابضه واضافتها الى
الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الى محله دون ما يضاف الى محصله فقولنا ضرب
زيد وذهب عمرو بمنزله قولنا طال الكلام وابيض الشعر وشاخ عبد الله وقال ابو
الحسن الاشعري ان الله تعالى خلق في فعل العبد وخلق له قدره متعلقه بذلك الفعل ولا تاثير
لتلك القدره في ذلك الفعل ولا في صفه من صفاته وانما تفرع الاعتزال والجبر من اتفاق
الفريقين على مقدمه وهي ان دخول مقدور واحد تحت قدره قادرين محال غير ان المعتزله
نظرت الى الدلايل الموجبه لكون العباد فاعلين فاخرجوا افعالهم عن قدره الله والجبريه نظرت
الى الدلايل الداله على دخول هذه الافعال تحت قدره الله فاخرجوا افعالهم عن قدرتهم وتوسط
اهل السنه فقالوا للخلق افعال بها صاروا عصاة ومطيعين وجعلوا تلك الافعال مخلوقه
لله تعالى فالعبد فاعل للفعل والحق سبحانه وتعالى خالق فهو منفرد بخلق المخلوقات لا خالق سواه
ولا مبدع الا اياه ومذهب الجبر باطل لانا نفرق بين الافعال الطبيعيه والاختياريه ضروره
وانما الكلام مع المعتزله ولنا عليهم النص والعقل اما النص فمن وجوه احدها قوله
تعالى الله خالق كل شي وافعال العباد اشيا فيكون خالقها فان قيل هذا عام خص منه ذات
الله تعالى وصفاته فكذا المتنازع فيه بالقياس عليه وايضا العام المخصوص ليس بحجه
في هذا الباب لجيب بان الله تعالى وان كان شيا لكن عند ذكر الاشيا لم يتهم دخوله

فيه

فيه كما لا يتهم دخوله تحت لفظ الوكلا والعلما فلا يكون خروجه عن لفظ الاشيا تخصيصا كما ان
خروجه عن لفظ العلما والوكلا ليس بتخصيص وايضا اسم الشي ليس باسم جنس
يدخل تحته القديم والحادث فيختلفان نوعا ويتحدان جنسا لانه تعالى يتعالى عن المجانسه بل
هو اسم مشترك بين القديم والحادث ومن خاصيه اللفظ المشترك انه اذا تعين البعض
مرادا خرج ما وراه لا بطريق التخصيص بل لانه لا عموم له سلمنا خصوص ذات الباري لكن
خصوصه لمعنى يفارق المتنازع فيه وبيانه ان الايه خرجت مخرج التمدح وخصوص الباري
تحقيق للمدح وفي خصوص افعال العباد زوال للتمدح لانه حينئذ تصير تقدير الايه الله خالق
كل شي هو فعله او خالق كل شي ليس بفعل لغيره وفي هذا استواه عندهم بكل ما دب ودرج
وقياس تخصيص ما في تخصيصه زوال التمدح بتخصيص ما في تخصيصه تحقيق التمدح قياس
باطل لانه جمع في موضع الفرق الوجه الثاني قوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا
كخلقه وقوله تعالى هل من خالق غير الله وقوله افرايتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا
خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات دلت هذه الايات على ان صفه القدره على الخلق
مختصه بالباري وان الخالقيه من اخص اسمايه لفظا كما سبق ومعنى من حيث انه تعرف لعباده
بالخالقيه فلو جاز ان يجعل غيره قادرا على الخلق لجعله شريكا له فيما كان لاجله الها وابطل التعرف
بالخالقيه ولعل هذا اقوى دليل في المسله الوجه الثالث قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون وكلمه ما اذا اتصلت بالفعل صار عباره عن المصدر تقول اعجبني ما صنعت اي
اعجبني صنعك واعترض بان قوله اتعبدون ما تنحتون يدل على انها ليست للمصدر لانهم
كانوا يعبدون المنحوت لا النحت فان اجيب بان النحت والمنحوت واحد كالتكوين رد بان
ذلك في فعل الله تعالى دون افعال العباد وان اجيب بان ما ان كانت مصدريه ثبت المدعي
وان لم تكن للمصدر فكذلك لان النص يفيد كون المنحوت مخلوق الله فيكون اثار افعال
العباد مخلوق الله وانتم لا تقولون به كما يجي في مسله التولد رد بان لا يلزم من كون المنحوت
مخلوق الله ان يكون اثر فعل العبد مخلوق الله فان اثر الفعل هو الانحات لا المنحوت لان المنحوت
هو الحجر الذي وقع فيه النحت وهو غير الانحات والجواب الصحيح ان المراد بالمنحوت هو
النحت مجازا لانهم ما عبدوا الاصنام وما راوها مستحقه للعباده الا بعد النحت فكانوا
عابدين لنحتهم وان سلم ان المراد الشي الذي له النحت لم يضر بل يستلزم المقصود فان

فان المنحوت انما يصير مخلوقًا ان لو كان النحت مخلوقًا اذ لو لم يكن النحت مخلوقًا له لم يكن المنحوت
مخلوقًا له بل الخشب لا غير الرابع قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق كل صانع
وصنعته واما المعقول فوجوه منها ان فعل العبد محدث فلا يترجح الوجود على العدم
الا بمخصص واجب الوجود وهو ايجاد الله تعالى والمعتزلة يساعدونا في الزامنا هذا التعليل
على الدهرية في انكارهم نسبة وجود الاعيان الى الله تعالى فيلزمه هو في انكار نسبة وجود
الافعال الى الله تعالى اذ العلة في نسبة الاعيان هو الحدوث وذلك مشترك فيلزم الاشتراك
في الحكم ومنها ان فعل العبد محدث فله محدث وهو اما الله عز وجل او العبد او هما
جميعًا والثالث باطل لامتناع دخول مقدور تحت قادرين والثاني ايضا كذلك لان العبد لو
كان خالقًا لفعل نفسه فاما ان خلقه بلا خلق او بخلق هو نفس الفعل المخلوق او بخلق هو غير المخلوق
والاول معلوم البطلان بالبديهة والثاني كذلك لما سبق من ان الخلق مغاير للمخلوق ل
ومنها لو كان العبد خالقًا لفعل نفسه لكان عالمًا بتفاصيله محيطًا بالسكنات المتخللة
للحركة البطيئة عارفًا باحيازها عالمًا بحسن فعله وقبحه لان العلم شرط الخلق او لازم له
الا ترى قوله عز وجل الا يعلم من خلق ولو لم يكن العلم شرطًا للخلق او لازمًا له لما صح ذلك كما
لا يصح ان يقال الا يعلم من تحرك او سكن اذا اكل او شرب لكنه صح كما يصح ان يقال الا اكل
من شبع والا يشرب من روي وايضا لو لم يكن العلم من لوازم الخالقية لبطلت دلالة
اتقان المصنوعات واحكام الموجودات على علم خالقها والخصم يساعدنا في ان الاتقان
والاحكام دليل عالمية الذات لكن العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه وبيانه من وجوه
الاول ان النائم والمغشي عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى الجنب الاخر مع انه ليس له علم
بكمية تلك الافعال ولا بكيفيتها الثاني ان اكثر المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد فيكون
عندهم التفاوت بين الحركات في البطوء والسرعة لاجل تخلل السكنات كما سبق تقريره
في مسالة الجوهر الفرد واذا ثبت ذلك فنقول النملة اذا تحركت حركة بطيئة فذاك
لانها تحركت في بعض الاحياز وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس للنملة علم بكمية عدد
تلك الاحياز وليس عندها خبر من انها سكنت هاهنا وتحركت هناك بل الحال في الادمي
الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى فلا شك ان مشيه ابطا من حركة الفلك فذاك
لانه سكن في بعض الاحياز وتحرك في بعضها وهذا الذي هو اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه

ان سكن

ان سكن وان تحرك لم يعرف فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال فعله الثالث
ان مذهب ابي علي وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك غير الجسم امران المتحركية والحركة
وهذه الحركة معنى يوجب المتحركية وتاثير قدرة العبد ليس في نفس المتحركية بل في هذا
المعنى الذي يوجب تلك المتحركية ومعلوم ان اكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر
ببالهم ولا يدور في خيالهم وهذا الوجه الثاني والثالث انما يلزم مشايخ المعتزلة فاما ابو الحسين
فانه متوقف في الجوهر الفرد وناف للمعنى الموجب للمتحركية فلا يلزمه ذلك الوجه الرابع
ان الاصبع مركب من الاجزاء فمن حرك اصبعه وجب ان يقوم بكل واحد منهما حركة على حدة
ومعلوم ان محرك هذا الاصبع غير عالم بان اجزاء الاصبع كم هي ولا بعدد الاحياز الواقعة في مبدا
الحركة الى منتهاها فاذا ثبت بهذه الوجوه الاربعة ان العبد وغيره من الحيوان غير عالم بتفاصيل
نفسه واذا ثبت ان العبد لو كان خالقًا لفعل نفسه لكان عالمًا بتفاصيل نفسه وثبت
بهذه الوجوه انه غير عالم بتفاصيل افعال نفسه وجب القطع بان العبد غير موجد لها ومنها
ان الفعل الاختياري لا يقع الا اذا تعلق به القصد والاختيار والكافر لا يقصد ولا يختار احداث
الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم فلما قصد العلم وحصل له الجهل
علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره فان قيل انما حصل انه لانه ظن انه علم فلهذا
قصد ايقاعه قلنا فهو حينئذ انما اختار هذا الجهل بسبب ان ذلك الجهل المتقدم كان حاصلا
له فان كان القول في الجهل المتقدم كما في الجهل لزم ان يكون كل جهل مسبوقًا بجهل اخر لا الى بداية
وذلك محال فاذا لا بد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل اول غير مسبوق بجهل اخر فذلك الجهل
الاول يستحيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان الانسان لا يختار ذلك البتة فثبت
ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله وتخليقه وساير الجهالات تفرعت عليه فكان
الكل بالحقيقة مستندًا الى تخليق الله تعالى واحتج الجهمية على ان افعال العباد كلها
ضرورية كحركات المرتعش وحركات النابض بان الفعل ان كان واجب الصدور عن العبد بحيث
لا يمكنه تركه فضروري وهو المطلوب وان كان جايزا ولم يحتج الى مرجح فهو اتفاقي وبتجويزه
بطل القول بافتقار الجايزات الى المؤثر والمرجح ويلزم تجويز نفي الصانع وذلك محال وان احتاج
الى مرجح عاد التقسيم وهو ان الفعل اذا وجد المرجح اما واجب الصدور او جايز وهلم جرا والتسلسل
محال فالحاصل ان فعل العبد اما ضروري او اتفاقي او مستلزم للتسلسل والثاني والثالث

عن اختيار العبد

محال فبعض الاول واجيب بانه تشكيك في الضروريات لانا نفرق بين الافعال الاختيارية
والضرورية ضرورة فلا يسمع وبانه لا نزاع في فعل الله تعالى وبانه جائز والمرجح له هو الاختيار
وسبب اختياره دون اختيار تركه هو العلم او الظن بما اشتمل عليه من المصلحة فلا اتفاق
ضرورة قالوا لو كان للعبد قدرة واراد تحصيل فعل فان لم يكن لله تعالى قدرة الامتناع يلزم اضطرار
فيما يفعله العبد وان كان له قدرة الامتناع يلزم اضطرار العبد والتزم المعتزلة اضطرار الرب
والاشعرية اضطرار العبد والحق ان الرب قادر على الامتناع ولا يلزم اضطرار واحد منهما الا اذا
اراد الرب ترك الفعل وهذا ليس بلازم بل من الجائز ان العبد متى اراد تحصيل فعل اراد الرب تحصيله او
خلى بينه وبينه والله اعلم واما المعتزلة فهم طايفتان الاولى الذين يقولون العلم بكوننا موجدين
لافعالنا ضروري وهذا القول اختيار ابي الحسين البصري الطايفة الثانية الذين
يقولون ان علمنا بكوننا موجدين لافعالنا استدلالي وهم جمهور مشايخ المعتزلة تمسكوا باشيا منها
قوله عز وجل فتبارك الله احسن الخالقين فان فيه دلالة على كون غيره خالقا واجيب
بان المراد بالخلق التقدير فلا تعارض وايضا يجوز اطلاق الخالق على العبد وان لم يكن خالقا اذا ضم
الى الخالق كاطلاق اسم العمرين على ابي بكر وعمر رضي الله عنهما والقمرين على الشمس والقمر ومنها لو كان
الله هو الخالق لافعال العباد لصار هو المامور والمنهي المثاب المعاقب المطيع العاصي واجيب
بانه انما يلزم من جعل الخلق هو المخلوق كالاشعري فانه اذا كان الخلق الذي هو فعل الرب عز وجل
نفس المخلوق الذي هو فعل العبد كان فعل العبد هو فعل الرب فيكون الرب هو المامور المنهي المثاب
المعاقب المطيع العاصي لانه على هذا التقدير هو المصلي الصايم بخلاف من جعل الخلق مغايرا للمخلوق
فان الكفر على هذا يكون فعل العبد ومفعول الله لانه اخترعه فالعبد له فعل الاختراع والرب
له الاختراع فيذم العبد على فعله ولا يذم الرب على اختراعه ومنها ان الفعل ان لم يكن بخلق العبد
فان كان كله بخلق الله وجب ان يكون المدح والذم عائدين اليه وان كان مشتركا بينه وبين
العبد وجب ان يكون المدح والذم مشتركا ولزم ايضا اثبات الشركة لله تعالى وذلك كله كفر ١٥
واجيب بان الفعل خلق الله وكسب العبد فهو مضاف الى الله بجهة الاختراع والى العبد بجهة
الاكتساب قولهم يجب ان يكون المدح والذم عائدين اليه او مشتركا كلاهما ممنوع لان الذم
انما يكون بفعل القبيح والخلق من الله لا يكون قبيحا اما لان القبيح ما نهي عنه او ما يعود به على فاعله
الضرر المحض او ما ليس له عاقبة حميدة والخلق من الله ليس كذلك فان لله تعالى في خلق الكفر

حكمة بليغة على ما ياتي بيانه واما دعوى لزوم الشريك لله فليس بصحيح لان الشركة
ان ينفرد كل واحد من الشريكين بنصيبه كالعبد المشترك والدار المشتركة وشركة القرية
والمحلة فاما فعل العبد اذا كان مضافا الى الله بجهة الاختراع والى العبد بجهة الاكتساب
فليس بشركة الا ترى ان العبد مملوك لله بجهة الخلق ومملوك لمولاه بجهة الشراء ولا يقال
انه مشترك بين الله وبين المشتري وكذا المستاجر مملوك لمالكه بجهة الرقبة ومملوك للمستاجر
بجهة ملك الانتفاع ولا يقال انه مشترك بينهما وانما الشركة فيما ذهب اليه الخصوم حيث
جعلوا العبد مستقلا بافعاله ولا تعلق لها بخلق الله تعالى ومنها لو كان الله خالقا لفعل
العبد لكان قادرا عليه وهذا متفق عليه واجيب بانه قادر عليه كما سبق تقريره
في كونه تعالى قادرا على كل شيء ومنها ان من فعل العبد ما هو قبيح كالكفر والكذب والظلم
واكتساب القبيح قبيح فايجاده اولى واجيب بان اعتبار الغايب بالشاهد في هذا الباب
فاسد فان الاقدار على القبيح قبيح في الشاهد وكذا التمكين من القبيح مع القدرة على المنع في
الشاهد وليس بقبيح في الغايب فانه يرى عبده يزني بامته ولم يمنعهما مع القدرة عليه ولا يقتصر
على ذلك ولا يكتفي بذلك بل يخلق القدرة والشدة في الرجل والشهوة فيهما ويعطي الكافر قدرة
مع علمه انه بها يشتمه ويفتري عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح ويحسن منه فدل على فساد
تسويتهم بين الغايب والشاهد في هذا الباب وجواب اخر هو ان القبيح ما نهي عنه او ما
يعود به على فاعله الضرر او ما ليس في فعله حكمة والكل مفقود في فعل الله تعالى فانه
غير منهي ولا متضرر بايجاده الاشياء وفي ايجاده فعل العبد حكمة فان الحكمة ما له عاقبة
حميدة وايجاده فعل العبد وان كان كفرا او زنا كذلك من حيث انه يستدل به على كمال
قدرة الله ونفاذ مشيئته اذ من وجد منه ايجاد نوع واحد لا غير كان مضطرا الا ترى ان ايجاد
الاجسام الصحيحة منه يكون حكمة ويستدل به ايضا على انه عزيز بذاته غني عن خلقه
لا يتقوى بكثرة اوليائه ولا يضعف بتوفر عصاته واعدائه وفيه ايضا اظهار القدرة
على فعل الغير وبه يمتاز القدرة القديمة من الحادثة فان القدرة الحادثة لا تعدى محلها وما
زعموا من ان الحكيم من كان في فعله منفعة له او لغيره والسفيه على ضده اعتبارا بالشاهد
فاسد كما ياتي بيانه في تعليل افعاله واحكامه ومنها لو كان الفعل مخلوقا لله لم يصح الامر
ولا النهي ولا الوعد ولا الوعيد وبالجملة لم يصح التكليف لان العبد يكون غير مختار واجيب

اولا بانه انما يلزم الجبريه الذين يجعلون الافعال الاختياريه كانتفاض الشعر وحركه المرتعش
ويسلبون عن العبد الاختيار راسا وثانيا انه مشترك فان المامور به عندكم حال استوا
الدواعي ومرجوحيه داعي الامر ممتنع وحال رجحانه واجب وايضا ان ما كان معلوم الوقوع
وجب والا امتنع وايضا قد اخبر الله عن قوم انهم لا يومنون فهولاء لو امنوا لانقلب هذا
الخبر كذبا والكذب على الله تعالى محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا
والواجب والممتنع غير مختار فلا يصح التكليف **تنبيه** واعلم ان المعتزله انما اثبتوا لغير
الله قدره التخليق ليكون الله عز وجل معاقبا عباده على فعل يخلقونه بانفسهم فيكون عادلا غير
ظالم وانكروا قيام الكلام وساير الصفات بذات الله تعالى تحقيقا للتوحيد فابطلوا التوحيد هم
بعدلهم لان اثبات خالق غير الله اشراك وابطلوا عدلهم بتوحيدهم لانه اذا لم يقم به كلام بطل
امره ونهيه وخرج الفعل عن كونه طاعه او معصيه والتعذيب على ما ليس بمعصيه ظلم
تنبيه اذا بطل مذهب الجبريه وساعدنا المعتزلي على ذلك وبطل مذهب المعتزله
والجبري يساعدنا على ذلك كان الحق مذهب اهل السنه وهو ان فعل العبد مخلوق لله صادر
عن العبد باختياره فهو يضاف الى الله تعالى خلقا والى العبد كسبا ويدل على ذلك وجوه احدها
ان الله عز وجل اضاف الفعل الواحد الى نفسه والى عبده في كثير من اي القران نحو قوله تعالى
فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الثاني ان فيما ذهب اليه
الجبريه انكار ضروره التفرقه بين حركه الرعشه والحركه الاختياريه المستلزم لاستحاله
تكاليف الشرع وفيه اهمال العبوديه وفيما ذهبت اليه المعتزله انكار تعلق قدره الله تعالى
بافعال العباد والحيوانات وفيه تعطيل الربوبيه فان قيل اذا كان فعل العبد مخلوقا لله تعالى
كان العبد مسخرا في فعله تحت قضا الله وقدره لا يمكنه الخروج عن ذلك فكيف يضاف الفعل
اليه الا ترى ان حركه النبض والرعشه لا تضاف الى العبد لانه مضطر فيه قلنا اضيف اليه
لما له فيه من القدره والاختيار بخلاف حركه النبض والرعشه وكونه مسخرا لا ينافي ان يكون
له قدره واختيار فان المسخر نوعان مجبور ومختار فالمجبور كالسكين والقلم في يد الكاتب
والمختار كالكاتب مع قلبه بين اصبعين من اصابع الرحمن وهذا ليس ببعيد فان المركوب مسخر
للراكب مع ان له قدره واختيارا نعم قدره المسخر كالكاتب والمركوب مشوبان بالعجز واختيارهما
مشوب بالاضطرار بخلاف قدره الله تعالى واعلم ان اختيار المسخر شرط في كونه مسخرا فان

المسخر انما يصلح ان يكون مسخرا لصلاحيته فيه الا ترى ان السكين ان لم يكن صالحا للنحت بان
لم يكن له حده وكذا القلم بان لم يكن مشقوقا مجوفا لا يصلح ان يكون مسخرا للكاتب فيما
يرجع الى تحصيل غرض النحت ونشر المداد على القرطاس كذلك الكاتب المختار انما يصلح
ان يكون مسخرا لله تعالى في تحصيل مراده وهو الفعل الاختياري من الكاتب بواسطه قدره
الكاتب واختياره والمركوب انما يصلح ان يكون مسخرا للراكب في تحصيل غرض المشي منه ان
لو كان له قدره واختيار فان الفرس الميت لا يصلح ان يكون مسخرا للراكب في تحصيل المشي
لانعدام القدره والاختيار فان قيل اذا كان الحق مذهب اهل السنه وهو ان فعل العبد
مخلوق للرب وكسب للعبد فما حقيقه كونه كسبا قلنا لا حاجه بنا الى بيان
ماهيه ذلك الكسب لان مقصودنا وهو بيان صحه تكليف العبد ووعده ووعيده مع كون
فعله واقعا بخلق الله لا بخلقه يحصل باثبات تصرف للعبد في نفس الامر وان لم نعلم حقيقته
وقد اثبتناه فلا حاجه بنا الى ذلك واثبات الشي في نفسه لا يتوقف على العلم بحقيقته الا ترى
ان جميع العقلا متفقون على اثبات الحق سبحانه وتعالى مع ان اكثرهم على ان حقيقته غير معلومه
للبشر بل جميع المحققين متفقون على انه لا يعرف حقايق الاشيا الا رب العالمين وانما يعرف
من كل موجود كونه ذاتا صفتها كذا وكذا واما حقيقه تلك الذات فما يعرفها الا خالقها
لكنا على سبيل التبرع نقول اختلفت عبارات القايلين بالكسب في الفرق بينه وبين الخلق
فقال بعضهم الكسب مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق واسم الفعل
يشملهما وقيل ما وقع بآله فهو كسب وما وقع لا بآله فهو خلق وقيل ما وقع المقدور به
من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق وما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به فهو
كسب وعندي ان كسب العبد يرجع الى التصرف وهو عباره عن تصرف العبد المختار القادر
وسعيه في تحصيل ملائم او دفع مولم وهذا التصرف عند الاشعري يخلقه الله عز وجل عند قدره
العبد عليه واختياره له وصح التكليف به والوعد به والوعيد عليه وان كان مخلوقا لله
لوقوعه باختيار العبد وايثاره اياه على غيره وكون قدره العبد مخلوقه لله لا يمنع ايضا من صحه
التكليف والوعد والوعيد فان القدره المخلوقه في العبد هي تمكنه من مطلق الفعل لا من هذا
الفعل بخصوصه فاستعمال العبد لها في هذا الفعل بخصوصه دون غيره انما هو باراده العبد فلهذا
صح الوعد والوعيد فان قيل فلم خلق الله عز وجل في العبد قوه عقليه بها يدرك النافع وقوه شوقيه

بها توجه على غيره حتى سماع الوعد والوعيد قلنا الو لم يخلقهما في الانسان لم يكن الانسان
انسانا بل كان شيا اخر والحكمة البالغة والكمال المطلق اقتضى ايجاد انسان والله اعلم
الامر الثاني ما يحصل عقيب فعل العبد في غير محل قدرته كانكسار المكسور وانتقال المنقول
والم المضروب وحركة خشب باعتماد الرجل عليه وهذه هي المسئلة المشهورة هنا بمسئلة التولد
فنقول هذا الاثر محدث بالاتفاق فيفتقر الى محدث يحدثه وخالق يخلقه وهو الله عز وجل
وزعمت المعتزلة انه متولد من فعل العبد وهو فاعله لنا ان الخالقية من اخص صفات الرب
عز وجل فلا تثبت لغيره واحتج الاصحاب بانه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بموثرين
مستقلين بالتاثير وهذا محال ٥ بيان الملازمة انه لو صح القول بالتولد والتصق جوهر فرد بكف
رجلين ثم جذب احدهما الكف في حال ما دفع الاخر ايضا كفه كان الجذب مولدا للحركة في ذلك
للجوهر كما ان الدفع مولد للحركة فيه وحينئذ فاما ان يتولد من كل واحد منهما حركة على حدة او يتولد
منهما حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضي حصول الجسم الواحد في الان الواحد في الحيز الواحد
مرتين وهذا غير معقول وايضا فعلى هذا التقدير يكون الحركتان متماثلتين فليس استناد
احديهما الى الجذب والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم استناد كل واحد من الحركتين الى الجذب
والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت انه حصل
الفرد حركة واحدة وتلك الحركة الواحدة حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ثم كل واحد من
هاتين العلتين مستقلة باقتضاء هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر بموثرين مستقلين
وذلك محال لما سبق في باب العلل من ان الاثر يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد وهو محال باب واحد
قالوا حركة الخاتم والماء مشاهد مع حركة اليد قلنا نعم ولكن كونها متولدة غير مشاهد
قالوا لو كان حركة الخاتم والماء خلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم والماء
قلنا هذا قول يضاهي قول القايل العرض متولد من الجسم والجسم متولد منه لانه لو لم يكن متولدا
لقدر ان يخلق احدهما دون الاخر وكذا لو لم يكن العلم متولدا من الارادة لقدر ان يخلق الارادة
دون العلم والعلم دون الحيوة والحق ان المحال لا يتعلق به القدرة ووجود المشروط دون شرطه
محال والعرض من شرطه المحل والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحيوة فكذلك شرط شغل
الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فاذا خلق الله تعالى الحركة في اليد فلا بد ان يشتغل بها حيز اخر في
جواز ذلك الحيز الذي كانت فيه وفراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحركت اليد ولم يفرغ

الحيز من الماء لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال وكان خلق احدهما شرطا للاخرى فتلازما
فظن ان احدهما متولد من الاخرى وهو خطاء فاما اللوازم التي ليست شرطا كاحتراق القطن
عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فعندنا يجوز ان يجمع الله بين
النار والقطن من غير احتراق وان يجمع بين الجو والحجر من غير انحدار لكن الحكيم القدير جلت
قدرته اجرى سنته بان يخلق اشياء في مقابلة اشياء كالحرارة في النار والبرودة في الثلج والرطوبة
في الماء وافتراق اجزاء الزجاج عند اصابة الحجر ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب ومع
ذلك يجوز ان لا يخلق الله عز وجل هذه الاثار بل يخلق ضدها على خلاف العادة المستمرة لتصديق
نبي وهو المعجزة او لتاييد ولي وهو الكرامة او لتبعيد شقي وهو الاستدراج فاذن ما يراه
الخصم متولدا قسمان احدهما شرط فلا يتصور فيه الافتراق والثاني ليس بشرط فيتصور فيه
الافتراق تذنيب التولد حدوث امر عن اخر حادث وسببه عند من يقول به اما قريب
كاندفاع السهم عن القوس والحجر عن الرامي واما بعيد وهو ما يكون بينه وبين المسبب وسايط
٥ لابوين سبب للولد بوسايط هي الماء والاستقرار في محل مخصوص وفي زمان مخصوص وعلى صفة
مخصوصة والتولد ضربان تولد ذات عن ذات وتولد حال عن حال الامر الثالث اختلفوا فيما يحدث
من الامور الطبيعية فزعمت فرقة ان ما يرد من الاجسام ويظهر من الثمار يستحيل من الطبايع وان
الله عز وجل قدر ذلك فجعل الازمنة سببا لذلك وكذلك قالوا فيما يحل الاجسام ويفسد
انه يستحيل فيرجع الى طبايعه التي تركب منها قالوا ويجوز ان يكون الله عز وجل اخترع جسما وتغيبه
الا ان العادة جرت بما ذكرنا وليست الاستحالة في الدلالة على حكمة الله تعالى والطف
تدبيره بدون الاختراع وكذلك قالوا في السمن الذي يحدث في الابدان انه من الاغذية وانه
يستحيل فيصير لحما وعظما وعروقا وعصبا وان للادوية طبايع تسهل بها وتقبض وتجمع وتفرق
الفرقة الثانية قالوا بجميع هذا الا انهم زعموا ان اختراع شي مما يقع بالطبايع لا يجوز عادة فاذا
قيل لهم فما يجوز ان يخترع الله انسانا لا بولادة ولا عن جماع قالوا يجوز وقد فعل الا انه كان
هناك اشياء يقوم مقام الكون في الرحم وكذلك في النبات انه يجوز ان يخترعه الا انه لا بد من
اشيا يقوم مقام كون الحب في الارض ومقام تسخين الشمس وتحليل الهواء وتربية التربة قالوا
والذي يحدث ويخترع على الحقيقة هو الاعيان والجواهر غير المركبة فاما ما سوى ذلك فلا يكون
الا على ما عقلناه او عرفناه او بما يقوم مقامه ليس لان الله يعجز عن شي ولكن لان ذلك لا يكون

الا على ما عمل في نفسه وحقيقته وكما انه لا يجوز خلق جسم الا بعرض ولا ادراك لون الا ببصر لشي
لان الله يعجز عن شي تعالى عن ذلك ولكن لان هذا في عينه وحقيقته والقادر هو الذي يقدر
على الصحيح الجايز لا الذي يقدر على المحال وهاتان الفرقتان اتفقوا على انه ليس للطبايع فعل ولا للاجسام
الموات بل ما يكون منها فعلاً فللمسبب لها فمن كان قدم نارًا الى حطب فاحترق فهو المحرق
بقدرته وبحرارة النار وطبيعتها وكذلك الادراك بطبيعة البصر وصحته هو لمن سببه قالوا
والفرق بين ما يكون بالطبيعة وبين ما يكون بالقدرة وحدها ومخترعا لا عن سبب ان الذي يكون
بالطبيعة لا يجوز منه ضده الا ان يتغير بدنه وهيئته وذلك كالبصر فانه لا يجوز ان تفتح عينه وترتفع
الموانع ولا يدرك الا ان يتغير وكذلك الحجر لا يجوز ان يرمى به في الهوا الرقيق ولا يذهب الا ان
يعترض تركيبه فاما الاراده والكراهه والحب والبغض وغيرها مما يكون بالقدرة وحدها
ومخترعًا لا عن سبب فانه يكون والقلب بحاله وعلى هيئة واحدة وكذلك الحركة والسكون
بالجوارح الفرقة الثالثة قالوا بجميع ما ذكرنا غير انهم زعموا ان جميع ما يكون بالطبايع
فعل الجسم الموات ذي الطبايع وان المختار لا يفعل الا الجواهر والادراك الفرقة الرابعة
زعموا ان كل زايد في الاجسام وكل حادث من الثمار وغيرها فانه مخترع غير متولد ولا مستحيل
وقالوا في ساير الاشيا ان لها طبايع تفعل بها غيرها كالهليلج فانه يعص والخبز يشبع به والما يروى به
الفرقة الخامسة زعموا ان ذلك مخترع وانما عود الله عباده العصر عند الهليلج والشبع
عند الخبز ليس لان فيه طبيعة توجب ذلك ولكنه هكذا فعل وعود وقد كان يجوز ان يجري العاده
بخلاف ذلك فيخلق الشبع عند الكف عن الاكل والجوع عند اكل الخبز واللحم وان يخلق السلامة عند
شرب السم القاتل والموت الحاضر عند اكل الخبز النقي والما المروي هذا وبنيتنا وطبايعنا وهياتنا
على ما هي عليه يومنا هذا او قالوا مع ذلك ليس يجوز ان يرتفع الادراكات والبصر صحيح والموانع
مرتفعه والمدرك مقابل قريب قالوا ولو ارتفع لم يرتفع الا لحدوث عمى وزعموا قالوا في النار انه لا يجوز
ان يقرب من الحطب ولا يحترق الا لحدوث مانع الامر الرابع اختلفوا في الاعراض فقال
المنكرون للتوليد ان الله عز وجل خلقها شيًا فشيًا وقال بعض المثبتين له الحركة تولد
السكون والحركة والسكون يولد الحركة والسكون والتاليف يقع بعضه متولدًا عن بعض
وكذا الافتراق واللون والطعم وكذلك العلم والجهل وجميع الاعراض وقال قوم ليس يولد الا الحركة
فانها تولد حركة مثلها وافتراقا واجتماعا فاما السكون وساير الاعراض فليس يولد شي منها شيا غيره

وقال قوم ان الحركة تولد حركة وسكونا والسكون يولد سكونا ولا يولد حركة ولا شيا
غير السكون الامر الخامس اختلفوا في الشبع والبر والحفظ فقال الذين نفوا التولد انها
ليست افعالًا للعباد وزعم اخرون انها من افعالهم ومتولده من افعالهم وقال قوم النظر في
ذلك مما يدق ويغمض ولعل حقيقه ذلك مما يخفى فلا يدرك وليس في ذلك مما كلفنا معرفته ولكن
جملته ان كل امر كان لا بد من حدوثه بعقب افعالنا بلا فصل الا ان يمنع مانع وكان لا يحتاج في
حدوثه الى حدوث فعل غير فعلنا الذي قدمناه فهو فعلنا وكل امر كان لا بد في حدوثه وكونه من
حدوث فعل غير فعلنا الذي قدمناه فهو فعل من يحدث ذلك الفعل وكل امر جاز فيه الوجهان
فليس علينا الا الوقف فيه حتى نعلمه باخبار او مشاهده والذي يلزمنا فيه ان نقول هو لمن اتى
بالسبب الاقرب اليه الذي لم يحدث بعده فعل من فاعل اخر فان حدث بعده فعل من فاعل اخر
كان مسببًا عنه دون السبب الاول قالوا وانما نقول في الاصابه انها فعل الرامي بعد ان
نشترط انه لم يصرف السهم عن جهته صادف من ريح او غيره وان لم يشترط هذا الشرط في
كل وقت فانه معروف من قولنا فرع قال قوم من هولا ان البر هو مما علم انه فعل الله
بالخبر وهو قوله واذا مرضت فهو يشفين واجماع الامه على ان الله عز وجل هو المعافي وقال
اخرون يجوز ان يكون تاويل هذا القول من الله ومن الامه ان الله عز وجل هو الخالق للدوا
والقدر على الشرب والمهدي اليه والمبين له فيكون تاويل قولنا عافاه الله وشفاه كتاويل بل
قوله عز وجل وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهل يجوز ان يقدر الانسان على قلب الجوهر
كقلب الحديد ذهبا والحجر لحما ودما وعظما سبق ذلك في باب ان يفعل الامر السادس
اختلفوا في بقاء الامر ولزومه فقال قوم هو باق غير لازم للطفل حتى اذا بلغ لزمه لا لحادث
فيه ولا لغير ولكن لحدوث البلوغ وشبهوا القول في ذلك بالقول في السقف انه لا يكون
فوق زيد ثم يكون موته وان الصحيح السليم لا يكون قادرا على قتل زيد وهو ميت فان احياه
الله عز وجل قدر على ذلك لا لحادث فيه ولكن لحدوث الحياه وقال قوم ليس بباق ولكنه
يحدث حالا فحالا الا على سبيل التوليد كما قالوا في ساير الاعراض انها لا تبقى ووافقوا من قدمنا
ذكره في ان الامر الحادث يلزم اذا بلغ وان لم يبلغ لم يلزمه وقال قوم بل يحدث الله عز
وجل عند بلوغ كل طفل امرا نقف عليه البالغ استدلالا لا يوقفونه على الامر الظاهر العام
كانه اذا بلغ موقف من القران على ان الله عز وجل امر كل بالغ ان يصلي علم انه قد احدث له وقت

بلوغه امر الله بالصلاه لانه لا يجوز له في حكمته ان يخالف سنته وبين سائر البالغين وقد اخبر
وبين في الامر الظاهر انه قد عمهم قال هولاء وليس يجوز ان يكون الامر غير لازم ثم يلزم لانه عرض
والعرض لا يتغير فلا يكون على حال ثم يكون على غيرها وقال قوم انما يلزم الامر الطفل ومن لم
يشاهد الامر حكايه الامر لا بالامر نفسه والله اعلم الامر السابع في كيفيه حدوث
العالم وفيه ابحاث الاول ان الله سبحانه وتعالى لا يحتاج في فعله الى اله واداه لانه انما يحتاج
اليها لتتم القدره الناقصه وقدرته عز وجل تامه وانما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون
البحث الثاني ان الله عز وجل يخلق بسبب كخلقه الابن بواسطه الاب وبغير سبب كخلقه
ادم واول المخلوقات ومن ماده كخلقه الانسان من النطفه والنطفه من الدم وكخلقه ادم من
التراب ومن غير ماده خلافا لقوم من الفلاسفه زعموا ان كل حادث فلا بد له من ماده وان
الماده التي هي اصل العالم قديمه ولهم في تلك الماده اختلافات كثيره فمن قايل هي الما ومن قايل هي تعرع
الهوا ومن قايل هي النار ومن قايل هي الخليط ومن قايل هي الوحدات وزعم ابن سينا انه جوهر لا
يتقوم الا بالصوره الجسميه ولا تعين الصوره الا به وغير ذلك مما سبقت حكايه اكثره
في اماكن من الطبيعي وكلها رجم بالغيب واعتقد ابن تيميه انه لم يخلق شيا الا من شي والزم
التسلسل في المواد فلزمه الجهل وضم الى ذلك قدم نوع الفعل والمفعول فلزمه التعطيل الا ان القصد
الى ايجاد القدم محال البحث الثالث وهو المقصود من هذا الفصل قال متاخروا الفلاسفه
لا بد من انتها الممكنات الى شي واجب الوجود لا يتغير من حال الى حال وهو واحد بمعنى ان الحقيقه
التي له ليست لشي غيره وواحد بمعنى انه لا يقبل التجزي كما يكون للاشيا التي لها عظم وكميه
وواحد بمعنى ان ذاته ليست من اشيا غيره كان منها وجوده ولا حصل ذاته من معاني مثل الصوره
والماده والجنس والفصل وذلك الموجود هو العله الاولى لوجود جميع الاشيا وكيفيه ذلك
انه لما كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لزم عنه معلوله ولما كان
واحدا من جميع الوجوه كان اول المبدعات عنه شيا واحدا بالعدد وهو العقل الاول ويحصل
في هذا العقل الاول كثره بالعرض لانه ممكن بذاته واجب الوجود بالاول ولانه يعلم ذاته ويعلم
الاول والكثره التي فيه ليست من الاول لان امكان الوجود هو له من ذاته وله من الاول
وجوب الوجود ويلزم عن العقل الاول بسبب انه عالم بالاول عقل اخر لا كثره فيه الا بالاعتبار
الاول وحصل عن العقل الثاني بسبب انه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادته

وصورته

وصورته التي هي النفس وحصل عن العقل الثاني عقل اخر وعن هذا الثالث فلك اخر تحت الفلك
الاعلى وانما حصل منه ذلك لان الكثره حاصله فيه ايضا بالعرض كما ذكرنا في العقل الاول
وعلى هذا حصل عقل رابع وهلم جرا عن كل عقل فلك وعقل الى ان ينتهي العقول الى عقل لم يحصل
عنه عقل بل حصل عنه هذا الفلك الاسفل قالوا ونحن لا نعلم كميه هذه العقول والافلاك الا
انه قام البرهان على انه لا يجوز ان يكون العقول اقل من عشره ولا يجوز ان يكون الافلاك اقل من تسعه
ويجوز ان يكون العقول والافلاك اكثر من ذلك قالوا وهذه العقول مختلفه الانواع كل
نوع على حده والعقل الاخر منها سبب وجود الانفس الارضيه من وجه وسبب الاركان الاربعه
النار والهوا والما والارض بواسطه الافلاك من وجه اخر فمن حركه الافلاك ومماسه بعضها
لبعض على الترتيب حصل الاركان وحصل من الاركان الامزجه المختلفه المعده لقبول النفس
النباتيه والحيوانيه والناطقه فتفيض اذ ذاك هذه النفوس عن العقل الفعال على الممتزجات قالوا
وحصول ما لازم مما ذكرناه عن ملزومه هو كفيض النور عن القرص الا ان القرص متحيز له طول
وعرض وعمق واما واجب الوجود وساير العقول والنفوس فليست متحيزه ولا حاله في المتحيز
واعلم ارشدك الله ان هذا الكلام اذا سمعه الجاهل وتخيله اعجب به لما وقع في ذهنه
من انه حصل له شي لم يحصل لغيره ثم اذا وجد هذا الجاهل هولاء المتفلسفه يقولون انه ليس
وراء هذا العالم شي تحير في امره واظلم قلبه وقال فاين الرب والعقول والنفس وعزم على
ترك مذهبهم وهذا خاطر رحماني ثم يعرض له بعد ذلك خاطر شيطاني فيقول له ستعلم
وراء هذا اشيا لست تفهمه فان كان سعيدا لم يسمع منه وقال قد تركها نبي محمد صلى الله
عليه وسلم ليلها كنهارها وترك فينا كتابا لا نضل ما تمسكنا به وليس فيه مثل هذه الامور ولا
تطمئن به القلوب بل كلما كرره الانسان ولو سماعا انشرح له صدره واضاء له قلبه وربما
نزلت عليه السكينه بل لو واظب عليه وعمل بمقتضاه لصافحته الملايكه وان كان شقيا سمع
منه وشرع يتامل وينظر في كتبهم العريضه الطويله التي يمكن ان يكتب المقصود منها في وريقات
قليله فربما ادركه الموت وهو على تلك الحال فيهلك هلاكا لا نهايه له كما بلغنا بالطريق
المظنون الصحه عن اعلمهم في وقته انه قال اموت ولا اعلم شيا فنعوذ بالله من حال اهل النار
وانا اظهر لك ايها المسترشد سرهم المكتوم وكنزهم المكنون المسيج عليه بالعبارات المخيله
لتطلع عليه في اول عمرك وانت في صحه عقلك باق على فطرتك فتنفر منه نفسك وطباعك

المستقيمة لعلمك الضروري بانه مخالف لما فطرك الله عليه ولما نزل به جبريل على محمد صلى الله
عليه وسلم من عند الله اليه فانهم انما ستروه عن الناس خوفا من ذلك وحتى يبقى ذكرهم دايما بدوام
اشتغال الجهال بكتبهم فاف لشي هذه ثمرته ولاوله هذه اخرته فاقول والله الهادي انك
وهل من يستحق ان تخاطب تعلم انه اذا لم يكن ورا الفلك المحيط المسمى عندهم بالفلك الاطلس والعرش
المجيد شي موجود كان الموجود منحصرا في العرش وما اشتمل عليه او ما تعلق به تعلق تدبيرا وتاثيرا و
ما شيت فقل وهذا ضروري واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود عندهم اما مصدر غير صادر
واما صادر هو مصدر واما صادر غير مصدر والاول عندهم هو الله والثاني هو العقل والنفس
والثالث الاجسام ومفرداتها فاذا لم يكن الرب مباينا للعالم فهو متعلق به نوعا من التعلق وكذلك
العقل والنفس لان هذه الاشيا لا توصف عندهم بالدخول كما لا توصف بالخروج ولزم من ذلك
لزوما بينا لا يماري فيه الا من عمي قلبه ان نسبة النفس الى العالم كنسبة نفس الانسان الحيوانية
الى بدنه ونسبة العقل الفعال الى العالم كنسبة نفس الانسان الناطقة الى بدنه ونسبة الباري
سبحانه وتعالى الى جملة العالم كنسبة الروح الى بدنه وان بدن الانسان كجرم العالم فراسه كاعلى
العالم وصدره كوسطه ورجلاه كاسفله ولذلك تراهم يسمون الانسان بالعالم الاصغر ويقولون
هو مشتمل على جميع ما اشتمل عليه العالم الاكبر اذا فهمت ذلك فقد تهيات لحل لغوزهم وفك رموزهم
المنطوية المنطوية على خلاف ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ومن قبله من الانبياء المحتوية على ما لو
اظهروه لكان جهادهم عندك افضل عمل يتقبله الله عز وجل من الاولياء والاصفياء مع اني فاتح لك
سرهم وهاتك سترهم وهو ان الموجودات كلها عندهم كشخص واحد مشتمل على ممسك ونفس احديهما
تشبه قوتك التي تحرك بها من هنا الى هناك وهذه القوة يسمونها النفس وقد يسمونها النفس
الجزئية كما يسمون قوتك المذكورة بالنفس الجزئية او الحيوانية والقوة الثانية تشبه قوتك التي
بها تدرك الامور على ما هي عليه في نفس الامر وهذه يسمونها العقل الفعال كما يسمون نفسك الناطقة
بهذا الاعتبار العقل العملي واما الممسك فهو يشبه النور المعلق اولا بقلبك المسمى عند قوم
بالروح وعند قوم بالحار الغريزي وعند اخرين بالحيوة الممسك عندهم لبدنك المانع له عن
الفساد المقتضي لقوال المدركة والمحركة على بدنك الذي هو حياتك او سبب حياتك ويسمون
هذا الممسك واجب الوجود لذاته وباعتبار كونه مانعا للعالم عن الفساد يسمونه ربا لانه
مصلح له وهل العقل الفعال والنفس والممسك ذوات ثلاث او ذات واحدة لها قوتان مذهب

الحايرين منهم

الحايرين منهم كابن سينا واتباعه انها ذوات ثلاث ومذهب الراسخين منهم في الكفر انها ذات واحدة
لها قوتان الا انها بالنظر الى ذاتها تسمى الها وواجب الوجود لذاته وعاقلا وعقلا ومعقولا ومن
حيث انه تلبس بكيفية صار بها مستعدا لان يصدر عنه اكثر من واحد يسمى عقلا فعالا ومن
حيث انه تكيف بكيفية استعد بها لان يصدر عنه امور جزئية يسمى نفسا فهذا مذهب كبارهم
وذاك مذهب جهالهم ونظير هذا الخلاف قد جاء في الانسان فقيل روحه شي وعقله العملي
شي ونفسه وهو عقله العملي شي وقيل الكل واحد ويسمى روحا باعتبار وعقلا باعتبار
ونفسا باعتبار واذ قد اطلعت يا اخي على سر الكفار ومكر الفجار فلا تتعب نفسك بالنظر
في كتبهم الطوال ولا تذلها بالتردد الى بعض الانذال الذين لا يعرفون من كلامهم الا قيل وقال
ولا تغتر بقول من اشتهر عندك بالعلم انه جمع بين كلامهم والكتب المنزلة فان ذلك من المحال
وخذها بيضا نقية واحمد الله الذي انزل عليك الكتاب المبين لتفرق به بين الشك
واليقين ولا تعط قيادك لغير الرسول الذي ارسله ربك اليك واستعن بالله في مطلوبك
فانه شيطانك ولا يخل عليك الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم واما الحرنانية
وهم الذين اثبتوا القدما الخمسة الباري والنفس والهيولي والدهر والخلا فقالوا ان
الباري عز وجل تام العلم والحكمة فلا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض
النور عن القرص ويعرف الاشيا معرفة تامة واما النفس فانه يفيض عنها الحياة كفيض
النور عن القرص الا انها جاهلة لا تعلم الاشيا حتى تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان
النفس ستميل الى التعلق بالهيولي وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الاجسام
ولما كان من وصف الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها
ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل
والذي بقي فيها من الفساد لانه لا يمكن ازالته ثم انه سبحانه وتعالى افاض على النفس
عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها انها ما دامت في
العالم الهيولاني لا تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات
الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد
في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدايرة بين القايلين
بالقدم والحدوث فان اصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثا فلم احدثه الله تعالى في

هذا الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك الوقت ولا بعده وان كان خالق العالم حكيما فلم ملا
الدنيا من الافات واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا
باطل قطعا لانا نرى اثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير العقلا فيها في ذلك واما على هذا
الطريق فلا اشكال لانا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل
ولم احدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم
الباري ان ذلك التعلق سبب للفساد الا انه بعد وقوع الحدوث صرفه الى الوجود الاكمل
واما الشرور الباقية فانها بقيت لانه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها قيل عليه
سوالان احدهما لم تعلقت بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة فان ثبت ذلك التعلق لا
عن سبب جاز حدوث العالم بجملته لا عن سبب والثاني هلا منع الباري النفس من
التعلق بالهيولى واجابوا على الاول بان هذا السوال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون
المختار قد يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوزوا ذلك في النفس فانها مختارة وغير
مقبول من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق ان يكون علة للاحق فلم لا يجوزوا ان تعالى النفس
قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت الى ذلك
التصور الموجب لذلك التعلق واجابوا عن السوال الثاني بان الباري علم بان الاصلح للنفس ان
تصير عالمة بمضار هذا التعلق حتى انها بنفسها تمتنع من تلك المخالطة وايضا فالنفس بمخالطتها
بالهيولى تكتسب من الفضايل العقلية ما لم يكن موجودة لها فلهذين الغرضين لم يمنعها الباري عن
التعلق بالهيولى واما المسلمون فقد اتفقوا الى اخر المائة السابعة على ان الله عز وجل كان
ولا شي معه وانه لم يفعل في الازل شيا ثم بعد مضي مدة مفروضة لا نهاية لها قال لما اراده كن
فكان وذهب بعض متاخري المسلمين الى انه لم يزل يفعل وما من حادث الا وقبله حادث واتفق
المسلمون على اول الحوادث غير معين لنا لعدم التوقيف فلا فالمرفوع هو العقل وغيره والاحاديث
الواردة في ذلك ضعيفة فيجوزان يكون اول الحادث العرش ويجوزان يكون هو الما وكون عنه
الهوا والنار باللطيف والارض بالكثيف والسما من دخان النار ويجوزان يكون هو الهوا
وكون عنه النار باللطيف والما والارض بالكثيف والسما من الدخان ويجوزان يكون هو
النار وتكونت السما من الدخان والهوا والما والارض بالتكثيف ويجوزان يكون جوهرة
تكونها ماء وكون عنه الارض بالتكثيف والهوا والنار باللطيف والسما من الدخان

ويجوزان

ويجوزان يكون غير ذلك مما جعله القايلون بتقدم المادة مادة والحق انه يصح ان تعالى ان الله
عز وجل لم يزل يفعل بمعنى انه ما شا شيا الا فعله ولا يلزم من ذلك قدم نوع الفعل ولا عينه
اما انه لم يشا ان يوجد في الازل شيا واما لان الفعل الاختياري لا بد فيه من تقدم وجود
الفاعل وعلمه وارادته على المفعول ولا يلزم ايضا قدم المفعول ولا نوعه بل لا يجوز اما المفعول
فلان قدمه ينافي مخلوقيته فان القصد الى ايجاد الموجود محال واما نوعه فلان قدمه يستلزم
قدم المفعول **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان جميع افعال الله سبحانه وتعالى حسنة
بمعنى انه محمود عليها بل يجب حمده عليها وان افعال العباد منها ما هو حسن بمعنى انهم
يحمدون عليها في الدنيا ويثابون عليها في الاخرة ومنها ما هو قبيح بمعنى انهم يذمون عليها
في الدنيا ويعاقبون عليها في الاخرة ثم اختلفوا فقال قوم ان حسن افعال الله كونه اوجدها
او امر تابع لايجاده اياها وحسن افعال العباد هو امره او تخييره او تابع لامره بها او تخييره
فيها وقبحها هو نهيه او تابع لنهيه عنها وقالت المعتزلة بل ايجاده لافعاله وامره بافعال
غيره تابع لحسنها ونهيه عنها تابع لقبحها واما حسنها وقبحها فانه لها لذاتها او لاجل صفة
قايمة بها على اختلاف بينهم في ذلك ومن ثم اتفق هولاء على ان حسنها وقبحها قد يدركه
العقل اما ضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرا كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يعلمه العقل لا ضرورة ولا نظرا كوجوب اخر يوم من
رمضان وتحريم اول يوم من شوال وهذا معنى التحسين والتقبيح العقليين اي ادراك وجوب
ما اوجبه الله تعالى وتحريم ما حرمه الله عز وجل وادراك غيرهما من الاحكام لا ان
العقل يثبت حسن شي او قبحه اعني يوجبه او يحرمه فان ذلك لا يكون الا لله عز وجل
اتفاقا احتج الاولون بوجوه احدها ان فعل العبد اما اضطراري او اتفاقي لانه
عند القدرة والداعي ان كان لازم الصدور فهو اضطراري وان كان جايزا فان لم يحتج الى
مرجح فهو اتفاقي وان احتاج الى مرجح عاد التقسيم عند وجود المرجح والتسلسل محال فهو
اما ضروري واما اتفاقي فلا يحسن ولا يقبح عقلا احتج فلا يحسن ولا يقبح شرعا ايضا
وبان هذا الدليل قايم في الغايب فلا يصدر عنه فعل حسن ولا فعل قبيح وبان غايته هذا ان
لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه وليس محل النزاع ولا يستلزمه والحق ان افعال العباد
اختيارية والوجوب المرتب على الاختيار ليس باضطرار كما سبق تقريره في مسئلة خلق الافعال

الوجه الثاني لو كان ذاتيًا لما اختلف والتالي باطل لوجوب الكذب اذا كان فيه عصمة
نبي ولا يجوز ان يكون تخلف القبح والحالة هذه لمانع لان ما بالذات لا يزول مع بقاء الذات الثالث
لو كان ذاتيًا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه ومنع بان الحسن للخبر والقبح
لمتعلقه او بالعكس واحتج المعتزلة بانا نعلم ببديهة العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن
وهذا العلم غير مستفاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك على ان
هذا مستفاد من العقل واجيب بان المعلوم ملايمة الاحسان ومنافرة الظلم الطبع والحسن
والقبح بهذا المعنى ليس محل النزاع ولا يستلزمه فان النزاع في ان كون الفعل متعلق الذم والعقاب
او متعلق المدح والثواب هل هو لاجل صفة قايمة بالفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك والحق
انه ان اريد بالصفة المصلحة والمفسدة فالحق مع المعتزلة وان اريد بالصفة غير ذلك فالحق
مع غيرهم وان القبح والحسن امران اضافيان فان المصلحة تختلف باختلاف الاشخاص عز بك
ولا تجزي عن احد بعدك والازمان فقد ابيح تزويج الاختين معًا ثم حرم والاحوال فقد ابيحت
الميتة للمضطر مع قيام المحرم لولا العذر وكذلك القصر والفطر للمسافر **المسلة**
الخامسة الاله عز وجل هو الغني نطق بذلك القران واجمع عليه اهل العقل في كل عصر
واوان ولو كان فقيرًا في ذاته او في شي من صفاته لكان ناقصًا بذاته مستكملا بغيره وذلك
محال ضرورة **المسلة السادسة** اتفقوا على ان الاله عز وجل حكيم لاجل الكتاب
والسنة والاجماع وللعلم الضروري بان السفيه والعابث منحط عن درجة الكمال والاله
كامل بالضرورة ثم اختلفوا فقيل وهو الحق ان الحكمة تحصيل المصلحة ودر المفسدة وترك
ما ليس في فعله فايدة فخلق الافعال القبيحة كالكفر والظلم لا يخلو عن فايدة وان كان لا نعلمها
وكذلك خلق الاجسام القبيحة لا يخلو عن فايدة اما من حيث انه يستدل بها على
انه تعالى عزيز بدليل انه غني عن خلقه لا يتقوى بكثرة اوليايه ولا يضعف بنفور عصاته واعدايه
او من وجه اخر لا نعلمه ولا بد للحكيم من العلم بعواقب الامور فلذلك فسرت الحكمة بالعلم
كما سبق في اول القسم الثالث من هذا الكتاب وقيل الحكمة ما له عاقبة حميدة وهو
تفسير للشي بثمرته وقالت المعتزلة الحكمة ان يكون في فعله منفعة له او لغيره اعتبارًا
بالشاهد وليس كما مع ادبر خلق النار والخلود فيها للكفار وايضًا اعتبار الشاهد يقتضي
ان لا يكون حكيمًا الا اذا انتفع بفعله فان الفعل لا يحسن في الشاهد الا لنفع نفسه حتى ان

من نفع

من نفع غيره بلا حمد يستحق ولا اجر ينال لم يكن ذلك حكمة ولا احسانًا والله اعلم **فروع**
الاول لا يجب الاطلاع على الحكمة فان الملايكة لم تطلع على حكمة نشاه ادم ولان الله عز
وجل خلق من الاجسام الكامنة في تخوم الارضين وبواطن الجبال وقعور البحار ما لا تحصيه كثرة
ولا اطلاع لاحد من الناس عليه فضلا عن الاطلاع على حكمته ولان تكليف من يعلم هوانه بعصيه
لا اطلاع لاحد على حكمته ولان املاءه للمجرم ليزدادوا اثمًا مع علمه بان فيه هلاكهم اذ
يتوصلون بذلك الى شتم الانبيا وقتلهم وتخريب المساجد وعمارة الكنايس ومع ما يسمع ما تقول
اليهود والنصارى في ما يسمع من الطعن في الدين الحق والوقيعة في الانبيا والخوض في صفات
الله بما لا يليق بجلال الله لا اطلاع لاحد على حكمته فثبت انه لا يجب الاطلاع على
الحكمة والمنكر معاند والله اعلم **الفرع الثاني** اتفقت المعتزلة على ان افعال
الله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتاخرين من الفقها واحتج
الامام على بطلان هذا المذهب بوجوه الاول وهو لابن سينا ان كل من فعل فعلا لاجل تحصيل
مصلحة او لدفع مضرة فان كان تحصيل تلك المصلحة اولى به من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل
قد استفاد بذلك التحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان ناقصًا بذاته مستكملا
بغيره وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان مع
الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الرجحان واجيب بان تحصيل المصلحة اولى له من عدم
تحصيلها ومعنى الاولوية كون تحصيل المصلحة اليق به لجلاله الشاهق وحكمته المقتضية تحصيل
المصالح لا ان المصلحة نفع له ولا صفة كمال حتى يكون ناقصًا بذاته مستكملا بغيره كما زعم هذا
السمج وهذا كما ان صفاته من العلم والقدرة والحيوة اولى له من عدمها بمعنى انها اليق به لا ان كماله
الذاتي اقتضاها لا انها صفات كمال بعد ان كان ناقصًا الوجه الثاني قال لو كان ايجاده
معللا بعلة لكانت العلة ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت
محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة الى علة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واجيب
بانها محدثة وكونه موجدا لها معلل بايجاده لمعلولها لان العلة الغايية وان كانت متقدمة
في العلم فهي متاخرة في الوجود لكن ايجاد معلولها لا يفتقر الى وجود علة اخرى حتى يلزم التسلسل
وانما يفتقر الى مجي الوقت الذي علم الله ان تلك المصلحة لا يمكن ان تحصل قبله الوجه
الثالث ان جميع مجي الاعراض يرجع حاصلها الى شيين تحصيل اللذة والسرور ودفع الالم والحزن

والله قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتدا من غير شي من الوسايط ومن كان قادرا على تحصيل
المطلوب ابتدا بدون الوسايط ولم يصر تحصيل المطلوب بتلك الوسايط اسهل عليه من تحصيله
ابتدا كان التوصل الى تحصيل المطلوب بتلك الوسايط عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت
انه لا يمكن ان تعلل افعاله واحكامه بشي من العلل واجيب اذا كان تحصيل المصالح ودرا
المفاسد مشروطا في نفس الامر بوسايط كان حصولها بدون الوسايط محالا فلا تتعلق بها القدرة
لان قدرة القادر لا تتعلق بالمستحيلات والله اعلم الوجه الرابع لو وجب ان يكون خلقه
وحكمه معللا لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية
غرض ومصلحة ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصلا قبل ذلك الوقت او
ما كان حاصلا قبله فان كان حاصلا قبله كان ما لاجله اوجد الله تعالى العالم في ذلك الوقت حاصلا
قبل ان اوجده فيلزم ان يقال انه كان موجودا وذلك محال وان لم يكن ذلك الغرض وتلك المصلحة
حاصلا قبل ذلك الوقت وانما حدث في ذلك الوقت فنقول حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت اما
ان يفتقر الى المحدث او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد وجد الشي لا عن موجد ومحدث وهو محال وان
افتقر الى المحدث افتقر تخصيص ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض اخر وعاد التقسيم الاول
فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر البتة الى رعاية غرض اخر حينئذ يكون موجده الله تعالى
وخالقه غنيه عن التعليل بالاغراض والمصالح وهذا هو المطلوب واجيب بان خلقه لكل
حادث في وقته المعين معلل بمصلحة وتلك المصلحة لم تكن حاصلة قبل ذلك الوقت وحدوثها في ذلك
الوقت مفتقر الى المحدث واما افتقار تخصيصها بذلك الوقت الى غرض اخر فممنوع لجواز
ان يكون بينها وبين ما قبل ذلك الوقت منافاة فيستحيل وجودها قبل ذلك فكذلك لا تتعلق
القدرة بها قبل ذلك الوقت وتتعلق بها بعد ذلك لامكانها الذاتي وزوال المانع وعلى هذا
لا يعود التقسيم ولا يلزم التسلسل الوجه الخامس ان الخير والشر والكفر والايمان
حاصل بايجاد الله تعالى وتخليقه وتكوينه لما سبق واذا كان الامر كذلك امتنع توقف كونه تعالى
خالقا وموجدا على رعاية المصالح اذ لا حكمة في هذه الاشيا واجيب بالمنع ولا يلزم من
عدم الوجدان عدم الوجود واحتج الفقها ومن قال بقولهم بانه لو لم يفعل لحكمة لكان
عبثا او جاهلا وهما محالان لانه حكيم وعالم بكل شي الفرع الثالث جميع التكاليف
حسنة وليس من شرط حسنها ظهور الحكمة والله اعلم الفرع الرابع لا يسل عما يفعل

لانه لا

لانه لا يفعل الا الحسن لعلمه وحكمته وغناه عن كل شي الفرع الخامس ذهب اهل
السنة الى ان الله رزق الحلال والحرام والرزق ما ينتفع به الحي ويتغذى به حلالا كان او حراما
ولا يتصور ان الانسان ياكل رزق غيره ولا ان ياكل رزقه غيره وذهب المعتزلة الى انه عز
وجل لا يرزق الحرام فالرزق ما يمكن الحي من الانتفاع به مكنة لا يمنعه الشرع من ذلك
فيكون المباح رزقا دون الحرام والزمهم الاولون ان الظلمة على هذا عاشوا اعمارهم وماتوا ولم
يرزقوا فيكون هو تعالى مانعا حق عبده وذلك ظلم وللمعتزلة ان يجيبوا على قاعدتهم بانه لم يمنعهم
بل بين لهم الطريق وامرهم ونهاهم والحق انه تعالى مريد لجميع الكائنات حلوها ومرها وخيرها
وشرها الفرع السادس لا يموت احد قبل اجله فالقتل قايم بالقاتل ثم يخلق
الله عقيبه الانفعال والموت في المقتول كساير المتولدات ثم المقتول ميت باجله لا اجل
له سواه ووافقنا في ذلك الجبائي وابو الهذيل من المعتزلة وقال الباقون منهم الانفعال متولد
عن فعل العبد وهو فاعله والمقتول مقطوع عليه اجله ولو لم يقتل لعاش الى اجله وهذا
القول فرع مذهبهم في التولد وانه يجوز ان يكون في ملكه ما لا يريد وقد سبقا وتمسكوا
في الاجل بخصوصه بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره واجيب بان تقدير
الاية ولا ينقص من عمر معمر سواه يعني يعطي هذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا بمقابله العمر الاول
والها راجع الى من يماثله لا الى المذكور كما يقال هذا درهم ونصفه اي نصف درهم اخر
يماثل الاول وقيل لا ينقص من عمره بمضي الايام والليالي وقيل الزيادة والنقصان في
صحيفة الملايكة وانه يثبت في صحيفتهم شي مطلق وهو مقيد في معلوم الله بشرطه فيقول
الصحيفة في المال الى ما علم الله وعلى هذا يحمل قوله تعالى يمحو الله ما يشا ويثبت وقوله
صلوات الله عليه وسلامه صلة الرحم تزيد في العمر والصدقة ترد البلا وامثاله وهذا
الاخير اجودها واجود منه ان يقال العمر هو البقا والمعمر هو المبقي سوا كان عمره طويلا او
قصيرا فما يعمر من معمر اي يجعل عمره طويلا ولا ينقص من عمره اي يجعل عمره قصيرا ودليل
الاولين قوله تعالى فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واستدلوا ايضا
بان الله تعالى لما كان عالما انه يقتل جعل قبله اجلا ولا يليق به تعالى انه يجعل له اجلا يعلم
انه لا يعيش اليه او يجعل اجله احد الامرين كفعل الجهال بالعواقب وايضا لو كان القاتل
قاطعا اجل المقتول لوقع في ملك الله ما لا يريد قالوا وجوب القصاص او الضمان على

العاقل بعد لارتكابه المنهي في مباشرته فعلا اجرى الله تعالى العاده بخلق الموت عقيبه
والله اعلم **الفرع السابع** الاهتداء والضلال فعل المهتدي والضال فكونه مخلوقا
للرب او للعبد فرع مسله خلق الافعال واما الهدايه والاضلال المضاف الى الله تعالى
فالمراد منهما خلق فعل الاهتدا والضلال وقالت المعتزله الهدايه بيان طريق الدين واما
الاضلال والازاغه والخذلان والطبع والختم فخلق ما كان سببا لوجود الضلال منهم كخلق
الالات والقدره لنا وجوه احدها ان الهدايه خاصه وبيان الطريق عندكم عام
فالهدايه ليست بيان الطريق اما الكبرى فلانه تعالى بين الطريق لكل احد اجماعا
وايضا بيان الطريق ونصب الادله واجب عند الخصوم فلا يجوز تعليقه بالمشيه واما الصغرى
فلتعلق الهدايه بالمشيه في ايات لا تحصى كثره كقوله تعالى ويهدي من يشاء وقوله تعالى ولو شينا
لاتينا كل نفس هداها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله تعالى انك لا تهدي من
احببت نفي الهدايه عن رسوله لمحبوبه ولو كان المراد بيان الطريق او الدعوه لما نفاها عنه
لانه دعى الى الايمان وبين طريق الدين لمن احب وابغض الوجه الثاني لو كانت الهدايه
بيان الطريق لزم ان يكون كل كافر منشرح الصدر للاسلام لقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ووجهه انه دعاه الى الاسلام وبين له الطريق والتالي باطل لانه
اضله الوجه الثالث الهدايه مستلزمه للاهتداء لقوله تعالى من يهد الله فهو المهتدي
وبيان الطريق والدعوه غير مستلزم للاهتداء فالهدايه ليست بيان الطريق والدعوه الوجه
الرابع الهدايه لا يكون فتنه وبيان الطريق قد يكون فتنه والزاما للحجه كما قال تعالى في صفه
القران واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وقال عز من قائل قل هو للذين
امنوا هدى وشفاء والذين لا يومنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى وننزل من القران ما هو شفاء
ورحمه للمومنين الايه وفي صفه النبي صلى الله عليه وسلم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا ۝
الوجه الخامس الاضلال والازاغه والطبع والختم اضيفت الى الله تعالى فيكون خالقها قالوا
اضيفت اليه على حسب اضافه الشي الى مسببه او الى شرطه لان الضلاله حصلت منهم عقيب
احوال اوجدها الله تعالى كالامهال وادرار الانعام وترك الاستعجال في الانتقام حتى ظنوا
ان ذلك رضى من الله بصنعهم وادعوا الامر به فقالوا والله امرنا بها فصار حاملا لهم على
المعاصي فاضيف كما يضاف الغرور الى الدنيا لاغترار الناس بها ورد بانه تاويل بلا دليل

وقالوا ايضا الاضلال هو تسميته ضالا يقال اضله اي سماه ضالا وقال الكميت
فطايفه قد اكفروني بحبكم وطايفه قالوا مسي ومذنب
او وجدانه ضالا يقال اخلت فلانا واجبنته اي وجدته بخيلا وجبانا ورد بان تعليق
الهدايه والاضلال بالمشيه في الايات يبطل هذه التاويلات لان التسميه والوجدان لا تتعلق
بالمشيه بل من وجد منه فعل الضلال يسمى ضالا ويوجد ضالا ومن لا فلا **المسله السابعه**
اتفقوا على ان الاله سبحانه وتعالى عدل كريم ليس بظالم ولا بخيل ثم اختلفوا فقيل العدل وضع
الاشيا في مواضعها والظلم بازايه فالعدل اثر الحكمه والظلم اثر السفه وقال الاشاعره
العدل هو التصرف لا في ملك الغير بغير اذنه والظلم بازايه وهو التصرف في ملك الغير
بغير اذنه ويلزم على هذا ان من القى متاعه في البحر او احرقه بالنار او اعان به الكفار على
المسلمين او قطاع الطريق على غيرهم كان عدلا وان المضطر اذا تصرف في ملك غير المضطر بما
يسد الرمق كان ظالما وذلك باطل ضروره **فروع** الاول لا حرج عليه في فعل شي
ولا في تركه اذ لا حاكم عليه وقالت المعتزله فعل القبيح يدل على الحاجه او الجهل او العبث والكل
محال على الله تعالى فيمتنع فعل القبيح ويجب فعل الحسن تلك الواجب ويمتنع لكماله وحكمته
مع تمكنه من الفعل والترك **الفرع الثاني** اوجب المعتزله اللطف والثواب والعقاب
والاصلح للعبد في الدنيا والكل باطل ان اريد بالوجوب الحرج في الترك وان اريد اقتضا كماله
وحكمته لها فصحيح ان علموا ان الحكمه ليست في تركها واني لهم ذلك على ان لقايل ان
يقول العباده لا تكافي النعم السابقه فكيف يجب الثواب عليها والعقاب حقه فله عفوه
والاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق وقد خلق **الفرع الثالث** اتفقوا على ان الاصلح
للعبد واللطف به ان نعم الله عليه ثم اختلفوا فقالت المعتزله النعمه اسم للذه فقط وبنوا
على هذا ان الله تعالى انعم على الكفار بالجاه والمال والدعوه والبيان والتوفيق والالطاف
وانه متم هدايتهم باقامه الادله وايضاح الحجه وانزال الكتب وارسال الرسل لكنهم
اساوا الى انفسهم بترك النظر والتفكر في ايات الله والتدبر وكذبوا الرسل واستمعوا
لهم استماع متعنت طالب للطعن فاورثهم ذلك ختما على القلب وطبعا ورينا واكنه وغشاوه
كما قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وقال طبع الله عليها بكفرهم وقال بل ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون وقالت الاشاعره النعمه هي اللذه الخالصه عن شوايب الضرر في العاجل والاجل

وما اوتي الكفار من الترفه والتنعم وطول العمر وكثرة الاتباع وان اطلق اسم النعمة عليه كما قال
تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها فانه يجوز ان تكون نعمة وان تكون نقمة لان صورة النعمة متى
قوبلت بالشكر استقرت وصارت نعمة حقيقة وان قوبلت بالكفر صارت نقمة موصلة
الى الهلاك دل على ذلك قول الله تعالى ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل هي فتنة
سماها نعمة فلما جحدها المنعم عليه سماها فتنة ثم التكليف وارسال الرسل في حق من يعلم منه
العناد والاستكبار وقسمت له الشقاوة وحقت له كلمة العذاب كيف يكون نعمة وكيف يريد الله
تعالى بذلك لهم الصلاح والاصلح مع العلم بان ذلك مفسدة لهم وسبب لهلاكهم والله اعلم
فوايد الاولى قالت الاشاعرة والمعتزلة الصفات على قسمين صفات الذات وصفات
الفعل فعند الاشعرية ما لا يلزم بنفيه النقيصة فهو من صفات الفعل وما يلزم بنفيه النقيصة
فهو من صفات الذات وعند المعتزلة ما يثبت ولا ينفى فهو من صفات الذات وما يثبت وينفى
فهو من صفات الفعل فالكلام من صفات الذات عند الاشعرية ومن صفات الفعل عند المعتزلة
لانه يصح ان يقال كلم موسى ولم يكلم فرعون وقال قوم تقسيم الصفات بقسمين خطا لان
الفعل صفة الذات ونحن وان قلنا صفة الذات وصفة الفعل فانما نعني بصفة الفعل صفة هي
فعل ولا نعني شيا اخر فاذا لا فرق بين صفة الذات وصفة الفعل الفايدة الثانية قال
اهل الحق هما ازلية قايمة بذات الله وقالت الاشعرية والمعتزلة ما كان من صفات الذات فهو
كذلك كالعلم والقدرة والحياة والارادة والعالمية والقادرية والحية والمريدية وما كان
من صفات الفعل فهو حادث غير قايم بذاته نحو التكوين والترزيق والاحيا والاماتة فالكلام
قديم قايم به عند الاشاعرة حادث غير قايم به عند المعتزلة الفايدة الثالثة اتفق المسلمون
على انكار قديم سوى ذات الله تعالى وصفاته وتعويلهم في ذلك على المعنى لان دليل التمانع
لا يدل الا على نفي اله غير الله تعالى فاما على نفي قديم غير قادر ولا حي فلا ولم يعلم ان احدا من
المسلمين صرح بخلاف ذلك الا ما ذهب اليه بعض متاخري المسلمين من قدم مادة لا بعينها
ومفعول لا بعينه واثبت الحرنانيون خمسة من القدما اثنان حيان فاعلان وهما
الباري تعالى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا الحياة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد
منفعل غير حي وهي الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والخلا
اما قدم الباري فالدليل عليه مشهور واما قدم الباقيات فقد سبق في الطبيعيات

رجعنا الى بقية الصفات وفيه ابحاث الاول اتفق القايلون بالاختيار على ان الاله سبحانه
وتعالى واحد لانه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم
على بعض والمنكر كافر معاند وقرره المتكلمون بانه لو فرض الهان لاستوت الممكنات
بالنسبة اليهما فاما ان يقع بهما معا وهو محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا يقع بواحد
فلا يوجد ممكن اصلا وبانه اذا اراد احدهما حركة شي فان امكن الاخر ارادة سكونه
في تلك الحالة فاما ان يحصل مرادهما او لا يحصل شي منه وهو محال او يحصل مراد احدهما فمن
لم يحصل مراده يكون عاجزا والعاجز لا يكون الها وان امتنع فالمانع ارادة الاخر وليس ذلك
اولى من العكس وايضا يلزم العجز ورد بانهما يريدان الاصلح والله اعلم واختلف القايلون
بانه موجب بالذات فقال غير الثنوية هو واحد وقالت الثنوية اثنان احدهما النور والاخر
الظلمة واحتج الاولون بانه لو فرض واجبان لاشتركا في الوجوب واختلفا في التعين
فيلزم التركيب وليس بشي لانه مبني على ان الوجوب والتعين ثبوتيان وان كل مركب ممكن
والكل ممنوع البحث الثاني حاله واحد بمعنى ان حقيقته مخالفة لساير الحقايق وبمعنى
انه لا اله غيره هو واحد ايضا بمعنى انه لا يقبل الوصل والفصل وهذه عبارة ابي اسحق الاسفرايني
وليست وحدته هذه كوحدة الجوهر الفرد عند من يقول به لان الجوهر الفرد وان كان
لا يقبل الانفصال فهو يقبل التاليف والزيادة وهذا لا نعلم فيه خلافا ممن اثبت للعالم الها
نعم زعمت النصارى انه جوهر ثلاثة اقانيم والاقنوم عندهم الصفة فيكون معناه انه جوهر
مركب من ثلاث صفات ويفسرون ذلك بانه ذات وعلم وحياة ويسمون الذات ابا والعلم
ابنا والحياة روحا وهذه المقالة لا يتوقف الحكم ببطلانها الا على فهم معناها فانهم جعلوا
الواحد ثلاثة ابا وابنا وزوجة والثلاثة واحدا وجعلوا الذات صفة وعدوها في الصفات وجعلوا
الذات ابا والصفة ابنا وجعلوا الاب والابن قديمين مع انه لا بد من تقدم الاب على الابن
قال بعض المتقدمين وهذه خرافات يغني فهمها عن الاطناب في ردها والله اعلم فروق
بين الواحد والاحد بعد اشتراكهما في افادة معنى التوحيد احدها ان احدا اسم خاص لله تعالى
حتى لا يقال رجل احد ودرهم احد بخلاف اسم الواحد ولهذا جاز اسم احد في اسما الله تعالى
في القران غير مقرون بما يوجب التعريف من الالف واللام في قوله عز وجل قل هو الله احد
لانه معرفة ولانه لما كان تعالى الله استغنى عن التعريف الفرق الثاني ان اسم الاحد يشظم

التوحيد في الذات خاصه واسم الواحد ينتظم التوحيد في الصفه والذات الا ترى انه يستقيم ان
يقال فلان واحد زمانه ولم يستقم احد زمانه ولهذا المعنى يقال ان الله تعالى احد في ذاته واحد
في صفاته دل عليه قل هو الله احد وصف ذاته بانه احد ولما اراد نفي شركه الاغيار في
صفه الخالقيه قال وهو الواحد في قوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتشابه الخلق
عليهم قل الله خالق كل شي وهو الواحد القهار الثالث ان الاحد في موضع النفي يعم القليل
والكثير بصفه الاجتماع والافتراق يقال ما في الدار احد اي فيها واحد ولا اثنان ولا ثلاثه
لا مجتمعين ولا مفترقين وليكون هذا الاسم متناولا للواحد فما فوقه صح ان يقال ما من احد فاضلين
قال الله تعالى فما منكم من احد عنه حاجزين ولم يصح ان يقال ما في الدار احد بل اثنان بخلاف
الواحد لانه يصح ان يقال ما في الدار واحد بل اثنان ولهذا قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد
لانه يقتضي نفي الكفاه على العموم وقال تعالى لستن كاحد من النساء لانه اراد نفيا عاما
ولو قال كواحده من النسا احتمل ان يكون مثلا لغيره تلك الواحده والله اعلم البحث
الثالث الاله عز وجل موجود وهذه المسله ايضا لا يحتاج اليها من اثبت للعالم سببا واجب
الوجود ولا من يقول ان المعدوم ليس بشي كالاشاعره او انه شي ولا يتصف بشي من الصفات
كابن عياش من المعتزله وانما يحتاج اليها من جوز اتصاف المعدوم بالصفه واثبت للعالم محدثا
قديما حيا عالما قادرا مريدا قال الامام لانهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفه لم يلزم
من اتصاف ذات الله تعالى بصفه العالميه والقادريه كونه موجودا فلا بد من دليل له منفصل
قلت دليله اذا ثبت كونه فاعلا ومؤثرا في هذا العالم ومحدثا له لزم ان يكون موجودا لان
ما لا يوجد لا يوثر وهذا ضروري وحكى الامام عن الملاحده انه ليس بموجود واستدل
لهم بانه لو كان موجودا لكان مساويا للغير في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه اخر
كان مثلا للممكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالف كانت حقيقته مركبه وكل
مركب مفتقر الى جزيه وجزوه غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن فالواجب ممكن وهذا الدليل
مع انه باطل كما سبق غير مره قال النصير الطوسي النقل عنهم ايضا ليس بصحيح فاني اجتمعت
بهم وبحثت معهم فلم اجد يعتقدون ذلك الا انهم لما بالغوا في التنزيه توهم غيرهم انهم لا يعتقدون
وجوده البحث الرابع المشهور ان الكراميه مختصون بجواز قيام الحوادث بذات الله تعالى
دون ساير الطوايف والظاهر ان اكثر العقلا يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان

اما المعتزله فمذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما انه تعالى مريد باراده محدثه لا في محل وكاره
للمعاصي والقبايح بكراهه محدثه لا في محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجوده
لا في محل الا ان صفه المريديه والكارهيه تحدث في ذات الله تعالى فهذا قول بحدوث الحوادث
في ذات الله تعالى وايضا اذا حضر المرئي والمسموع حدث في ذات الله تعالى صفه السامعيه
والبصريه نعم المعتزله لا يطلقون لفظ الحدوث ويطلقون لفظ التجدد وهذا نزاع في
العباره واما ابو الحسين فانه يثبت علوما متجدده في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات
واما الاشعريه فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه برفع الحكم وبانتهاء الحكم وعلى التقديرين
فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي ارتفع او انتهى قد عدم بعد وجوده وقول متاخريهم
ان التغير ليس الا في تعلق الحكم لا يفيدهم شيا لانا نقطع بانه اذا ارتفع تعلق الامر ووضع
تعلق النهي فقد ارتفع الامر ووضع النهي لان من حقيقتهما التعلق بالمطلوب وايضا قولهم
ان التغير ليس الا في تعلق الحكم مبني على ان الامر والنهي والخبر حقيقه واحده وتعددها انما
هو بحسب تعلقاتها وهم يعلمون ان ذلك غير معقول فان حقيقه الامر بالشي هي طلب فعله
وحقيقه النهي عن الشي طلب تركه وحقيقه الخبر عنه شي اخر ليس بطلب فعل ولا ترك
واين احدى هذه الحقايق من الاخرى ويقولون ايضا انه في الازل لم يكن عالما بان العالم موجود
لان ذلك جهل بل كان عالما بانه معدوم ثم صار عالما بانه موجود ثم يقولون ان التغير في تعلق
العلم لا في نفس العلم وهذا ليس بصحيح فان العلم ان كان هو التعلق فظاهر وان كان صفه
يلزمها التعلق لزم من تغيره تغيرها وايضا قولهم ان التغير ليس الا في تعلق العلم لا في نفس
العلم مبني على ان العلم بالامور المختلفه والمتضاده واحد وهو فاسد فانا جازمون بان من
علم ان زيدا في الدار ثم علم انه ليس في الدار فقد زال العلم الاول وحصل الثاني وقد سبق
ذلك في الطبيعي ويقولون ايضا هم والمعتزله انه ما كان فاعلا للعالم في الازل ثم صار فاعلا
واما الفلاسفه فهم مع انهم ابعد الناس في الظاهر عن هذا القول قايلون به وذلك لان
مذهبهم ان الاضافات موجوده في الاعيان فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون
موجودا معه فكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته واما ابو البركات
البغدادي وهو من اكابر الفلاسفه المتاخرين فانه صرح في كتابه المعتبر باثبات اراده محدثه في
ذات الله تعالى وعلوم محدثه في ذات الله تعالى وزعم انه لا يستقر الاعتراف بكونه تعالى

الا لهذا العالم الا مع هذا المذهب ثم قال الاجلال عن هذا الاجلال واجب والتنزيه عن هذا التنزيه لازم واذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان ومن ثم ظهر الكرامية على المنكرين واحتجوا على مذهبهم بوجهين الاول انهم قالوا لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والاراده والفاعليه والعالميه والسامعيه والمبصريه لتغيرها بتغير متعلقاتها ثم اقاموا الدلايل على انه لا بد من اقامه الصفه بالموصوف وحينئذ يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث وهذا هو العمده الكبرى في المسئله واجاب الامام بان التغير انما هو في الاضافات لا في الصفات وهذا الذي قاله من الترهات فانا نعلم بالضروره ان التاثير مستلزم للتاثر فالكسر لا ينفك عن الانكسار والتقطيع لا ينفك عن التقطع حتى ظن بعضهم ان الحركه والتحريك والتحرك امر واحد الا انه بالنسبه الى ذاته يسمى حركه وبالنسبه الى المحرك يسمى تحريكا وبالنسبه الى المتحرك يسمى تحركا وقد سبق ذلك في باب الحركه ونعلم ايضا بالضروره ان العلم مستلزم للمعلوم حتى ظن ايضا بعضهم ان العلم هو نفس صور المعلومات واذا كان كذلك فمتى انتفى التاثر انتفى التاثير ويلزم انتفا الموثريه ومتى انتفى المعلوم انتفى العلم المتعلق به ويلزم انتفا العالميه الثابته بسبب ذلك العلم ونعلم ايضا بالضروره ان الامر والنهي الملزم مستلزم للتعلق بالمكلف فمتى انتفى المكلف انتفى التعلق ويلزم انتفا الامر والنهي لانه من حقيقتهما وكذلك ايضا متى انتفى تعلق الصفه السمعيه والبصريه بالاصوات والالوان انتفت السامعيه والمبصريه كل ذلك معلوم بالضروره فالحق اذن اما قدم المفعول كما تقوله الفلاسفه او حدوث الفاعليه كما تقوله الكراميه واما قدم الفاعليه وحدوث المفعول فغير معقول لان الفاعليه ولا فعل ولا مفعول محال ضروره الا ان يراد بالخالقيه والرازقيه قدرته على الخلق والترزيق وعلى هذا يحمل قول اهل الحق وصفات الفعل ازليه والله اعلم الحجه الثانيه لهم قالوا حصلت الموافقه بيننا وبين الاشعري على انه لا يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجمله ولا فارق بين المعاني القديمه وبين المعاني المحدثه الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضي لان القدم عباره عن نفي الاوليه وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المسمى واذا سقط القدم عن درجه الاعتبار ثبت انه انما صح قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معان وصفات كمال والحوادث تشاركها في هذا المعنى والحدوث لا يجوز ان يكون مانعا لانه ايضا قيد عدمي وهو كون الشي مسبوقا بالعدم

فيلزم صحه قيام الحوادث بذات الله تعالى واستدل المنكرون باللسان بوجوه احدها ان الصفه الحادثه ان لم تكن من صفات الكمال او من نعوت الجلال لم يجز اتصافه بها وان كانت من صفات الكمال وجب ان يكون ذاته قبل حدوث تلك الصفه خاليه عن صفه الكمال والخالي عن صفه الكمال ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصه قبل حدوث تلك الصفه وذلك محال فثبت ان حدوث تلك الصفه في ذات الله تعالى محال وهذه الشبهه ليست بشي فان قوله وان كانت من صفات الكمال وجب ان يكون ذاته قبل حدوث تلك الصفه خاليه عن صفه الكمال كذب لان الواجب قبل حدوث تلك الصفه انما هو ان يكون ذاته خاليه عن تلك الصفه فقط ولا يلزم من خلو ذاته عن تلك الصفه خلوها عن صفه الكمال فان تلك الصفه اذا كانت بعد حدوثها صفه كمال جاز ان يكون قبل حدوثها صفه نقص والكمال في ضدها او نقيضها فلا يكون الذات قبل حدوث تلك الصفه خاليه عن صفه كمال بل عن صفه نقص يستحيل اتصافه بها ويجب اتصافه بضدها وذلك كالعلم بان العالم موجود فانه بعد حدوث العالم صفه كمال وقبل وجود العالم صفه نقص لانه جهل والكمال قبل وجود العالم هو في ضد العلم بانه موجود وهو العلم بانه معدوم ولذلك وجب ان يكون الحق سبحانه وتعالى بعد وجود العالم موصوفا بالعلم بان العالم موجود وقبل وجود العالم موصوفا بالعلم بانه معدوم ولا يجوز ان يكون قبل وجود العالم موصوفا بالعلم بانه موجود لان ذلك جهل وهو على الله محال فان قيل العلم في الحالين واحد والمتغير هو الاضافه قلنا قد سبق ان العلوم بالامور المتضاده متضاده والله اعلم الحجه الثالثه قول الخليل صلوات الله عليه لا احب الافلين والافول عباره عن التغير فدل على ان المتغير لا يكون الها اصلا واجيب بان الافول هو الغيبه فالافلون هم الغايبون وبان التغير في الصفات لا يوجب تغيرا في الذات الحجه الرابعه للمنكرين باللفظ الموافقين في المعنى انه لو كانت ذاته قابله للاتصاف بالحادث لكانت القابليه من لوازم ذاته او منتهيه الى قابليه هي من لوازم ذاته والا لكانت من العوارض وكان للذات قابليه لتلك القابليه وللقابليه قابليه اخرى وهلم جرا الى ما لا نهايه له وذلك محال فاذا كانت القابليه ازليه كانت ذاته في الازل قابله للاتصاف بالحادث وذلك يقتضي امكان وجود الحادث في الازل غير ممكن لان الحادث ما له اول والازل ما لا اول له وهذه الشبهه ايضا اكثر هذيانا من التي قبلها فان قوله اذا كانت الذات في الازل

قابله للاتصاف بالمحدث وجب امكان وجود المحدث في الازل ليس بصحيح بل كذب صريح
لان معنى القابلية انه لا مانع في الذات من الاتصاف بالحادث لو وجد في الازل ولا يلزم من
ذلك ان يكون وجود الحادث في الازل ممكنا فان الواحد منا في سن البلوغ بل قبله قابل
للاتصاف بالعلم بما حدث بعد المايه لو وجد في سن البلوغ ولم يلزم من ذلك امكان وجوده
في سن البلوغ لاستحاله الجمع بين وجوده في سن البلوغ وبين حدوثه بعد المايه وكذلك قوله
وجود المحدث في الازل غير ممكن هو على اطلاقه ليس بصحيح فان المستحيل هو وجوده في الازل
موصوفا بصفه الحدوث التي هي منافيه للازل لا وجوده مطلقا فانه خاليا عن صفه الحدوث يمكن
ان يوجد في الازل واعلم ان خلو المحدث عن صفه الحدوث ممكن لان الحدوث ليس من
لوازم ماهيه المحدث والا لكان محدثا في الازل واذا كان خلو الحادث عن صفه الحدوث ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فنقول مثلا العلم بان العالم موجود هو محدث لحدوث متعلقه
فلو فرضنا وجود العالم في الازل كان العلم بانه موجود حاصلا في الازل خاليا عن صفه الحدوث
متصف للحقيقه اذ ذاك لانه قابل للاتصاف بصفه الكمال والله يهدي الى الحق والى طريق مستقيم
واحتج المنكرون ايضا بان التغير في الصفات يستلزم امكان الذات لان الذات ان
كانت كافيه في ثبوت الصفه وجب ثبوتها ازلا وابدا حتى يكون الصفه دايمه الثبوت بدوام
ذاته وان كانت كافيه في انتفايها وجب انتفاوها ازلا وابدا حتى يكون دايمه الانتفا بدوام
فالم يكن الصفه دايمه الثبوت ولا دايمه الانتفا بل متغيره لم يكن الذات كافيه في ثبوت تلك
الصفه ولا في انتفايها بل لا بد من شي منفصل فثبوت الصفه وانتفاوها مفتقر الى ذلك المنفصل
والذات لا تنفك عن ثبوت الصفه وعدمها فالذات مفتقره في تحققها الى ذلك المنفصل لان
الموقوف على الموقوف على الغير موقوف على ذلك الغير والمفتقر في تحققه الى الغير ممكن لذاته
فلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان التغير
في صفات الله محال واجيب بان ذلك انما يجري في الصفات الحقيقيه التي لا يتحقق
الذات بدونها كالوجود والحياه واما الاضافات او الصفات التي لا يتوقف عليها تحقق الذات
كالمعيه وكالعلم بوجود هذا الحادث فلا يلزم من تغيرها تغير الذات ولا من توقفها على متعلقها
توقف الذات وتحققها وكيف يقال ذلك مع انه اذا وجد حادث فان الله يكون معه وعالما
بوجوده فاذا نفي ذلك الحادث بطلت تلك المعيه وصار عالما بعدمه والا لزم الجهل والله اعلم

القسم الرابع في الاسما وفيه فصول الاول في الاسم وفيه مباحث عقليه ونقليه
الاول من النقليه ان العرب تقول هذا اسم وسم بكسر الاول وزاد الكسائي هذا
وسمه بضم الاول وقال ان العرب تقول تاره اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرحوا الالف
قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من
سمى يسمي قال اسم وسم بالكسر ومن جعل اصله من سما يسموا قال اسم وسم بالضم البحث
الثاني قال البصريون هذه اللفظه مشتقه من سما يسموا اذا علا وظهر لان اسم الشي
معرف له والمعرف متقدم على المعرف في المعلوميه فالاسم عال على المعنى ومتقدم عليه وقال
الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمه والسمه العلامه لان الاسم كالعلامه المعرفه للمسمى ورده
البصريون بانه لو كان اشتقاقه من السمه لكان تصغيره وسيما وجمعه اوسام ولكنهم
اجمعوا على ان تصغيره سمي وجمعه اسما واسامي البحث الثالث الذين قالوا اشتقاقه من
السمه قالوا اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو وزيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعده
والصفه والزنه اصله الوعد والوصف والوزن اسقطت منها الواو وزيد فيها الها واما
الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فاقرب قولهم ان اصله فعل امر من سما يسموا كادع من
دعوت اومن سما يسمى كارم من رميت ثم جعلوا هذه الصيغه اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب
واخرجوها عن حد الافعال كما سموا البعير يعملا واما المباحث العقليه فالاول منها حد الاسم
وهو لفظ وضع لمعنى في اللغه كلها اسما واما انقسامها الى اسم وفعل وحرف فاصطلاح
نحوي لغرض خاص ويدل على صحه ما قلناه قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها مع انه علمه
سرح يسرح في الجنه ونظر ينظر الى ربه كما علمه النظر والجنه ويدل على ذلك ايضا اجماع
اهل اللغه على انه من السمه وهي العلامه او من السمو وهو العلو فان نظر وسرح وفي عاليه
وعلامه على معناها كما ان النظر والجنه عاليه وعلامه على معناها البحث الثاني في اقسامه
وهي تسعه اولها الاسم الواقع على الشي بحسب ذاته كساير الاعلام وثانيها الواقع على
الشي بحسب جزء من اجزاء ذاته كالجوهر للجدار والجسم له وثالثها الواقع على الشي بحسب
صفه حقيقيه قايمه بذاته كالاسود والابيض والحار والبارد ورابعها الواقع على الشي
بحسب صفه اضافيه فقط كالمعلوم والمفهوم والمذكور والمالك والمملوك وككونك
يمينا وشمالا وخامسها الواقع على الشي بحسب صفه سلبيه كالاعمى والفقير وشليم عن

لا فات وسادسها الواقع على الشي بحسب صفه حقيقيه مع صفه اضافيه كعالم وقادر
بنا على ان العلم والقدره صفه حقيقيه لها اضافه الى المعلومات والمقدورات وسابعها
الواقع على الشي بحسب صفه حقيقيه مع صفه سلبيه كقادر لا يعجز وعالم لا يجهل وثامنها
الواقع على الشي بحسب صفه اضافيه مع صفه سلبيه كلفظه اول فانه عبارة عن كونه سابقا
غيره وهو صفه اضافيه وانه لا يسبقه غيره وهو صفه سلبيه وكالقيوم فان معناه كونه قايما
بنفسه اى لا يحتاج الى غيره وهو سلب ومقوما لغيره وهو اضافه وتاسعها الواقع على الشي
بحسب مجموع صفه حقيقيه واضافيه وسلبيه كالاله فانه يدل على كونه موجودا ازليا واجب
الوجود لذاته وعلى الصفات السلبيه الداله على التنزيه وعلى الصفات الاضافيه الداله على
الايجاد والتكوين البحث الثالث فى اسما الله تعالى وفيه مسايل الاولى اجمع المسلمون
على ان لله الاسما الحسنى واختلفوا فى انها توقيفيه ام تابعه للمعنى الذى يليق بجلاله فقال بعضهم
لا يجوز اطلاق شى من الاسما والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا فى القران والاحاديث
الصحيحه وقال اخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله فهو جايز والا فلا وقال الغزالى
اطلاق الاسم على الله تعالى لا يجوز الا عند وروده فى القران والخبر واما الصفات فانه لا
تتوقف على التوقيف وفرق بين الاسم والصفه بان قال اسمى محمد واسمك ابو بكر من باب الاسما
ووصفك هذا الانسان بكونه طويلا فقيها من باب الصفات احتج الاولون بوجهين
الاول ان العالم اسم فاعل له اسما كثيره عالم وطبيب وفقيه ومتيقن ومتبين ثم انا نصف الله
بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا متيقنا ولا متبينا وذلك يدل على انه لا بد من
التوقيف الثانى انه ربما لا يتنع لا يقا وان كان المعنى صحيحا واحتج من قال هى تابعه للمعنى
بوجهين احدهما ان اسماء الله تعالى وصفاته مذكوره بالفارسيه وبالتركيه والهنديه واجمع
المسلمون على جواز اطلاقها مع ان شيا منها لم يرد فى القران ولا فى الاخبار والثانى ان الله تعالى
قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال
فكل اسم دل على هذا المعنى كان حسنا فوجب جواز اطلاقه فى حق الله تعالى بهذه الايه واجيب
عن الاول بانه ان ورد الاسم فى القران او فى الاخبار لم يخرجه ذكره بالفارسيه والتركيه
والهنديه عن كونه توقيفيا وهذا هو الذى اجمعوا على جواز اطلاقه والا لم يجز وعن الثانى
بانه ربما لا يتنع اطلاقه لا يقا الا ترى انه لا يقال المستهزى والماكر فيحمل الايه على ما ورد به

الشرع

الشرع من الاسماء الحسنى المسله الثانيه الاسم الدال على الشى بحسب جزء من
اجزايه مستحيل فى حق الله تعالى لان ماهيته غير مركبه من الاجزا واما الاسم الدال على الشى
بحسب ذاته المخصوصه فقد نقل عن قدما الفلاسفه انكاره فى حق الله تعالى لان المراد
من وضع الاسم الاشاره بذكره الى تعريف المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكانت
حقيقته معلومه ولكن كنه حقيقته تعالى غير معلوم للبشر واجاب غيرهم بمنع الثانيه وقالوا
لا يمتنع فى قدره الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقه المخصوصه
ثم قالوا واذا كان كذلك لم يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقه المخصوصه وبالجمله هذه
المسله مبنيه على ان حقيقته معلومه لغيره بالقوه او بالفعل ام لا والله اعلم واما الاسم
الموضوع للشى بحسب صفه حقيقيه فنفاه متاخروا الفلاسفه ومن وافقهم ممن نفى الصفات
الحقيقيه واثبته اهل السنه ومن جعل الوجود صفه زايده على ذاته واما الاسم الواقع
على الشى بحسب صفه اضافيه ككونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فلا خلاف فى ثبوته تعالى
يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه فى كل حين واوان
وكالمتكلم والمكون على راى الاشعرى والمعتزله واما الاسم الواقع على الشى بحسب الصفات
السلبيه فلا خلاف ايضا فى اثباته والسلب اما عايد الى الذات او الى الصفات او الى الافعال
كقولنا انه تعالى ليس كوكبا ولا فلكا ولا شجرا ولا حجرا ولا فى حيز ولا حالا ولا محلا وكقوله
تعالى لا تاخذه سنه ولا نوم وما كان ربك نسيا ولا يعزب عنه مثقال ذره فى السموات
ولا فى الارض وكقوله تعالى وما مسنا من لغوب وانما امرنا لشى اذا اردنا ان نقول له كن
فيكون وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه وكقوله وما خلقنا السما والارض وما بينهما
باطلا وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق افحسبتم انما خلقناكم
عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ولا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما
للعباد والله لا يحب الفساد وما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم ولا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون وما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد والاسما المندرجه تحت هذا القسم
غير متناهيه لوجوب تنزهه عن جميع النقايص فى ذاته وصفاته وافعاله واما الاسم الواقع
عليه بحسب الصفه الحقيقيه مع الاضافيه كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير والخالق
فنفاه متاخروا الفلاسفه ومن وافقهم ممن نفى الصفات الحقيقيه واثبته اهل السنه الا ان

الاشعری لم یجعل الخالق من هذا القسم واما الاسم الواقع علی الشی بحسب الصفه الحقیقه مع
السلبیه کقادر لا یعجز فنفاه ایضا من نفی الصفات الحقیقیه واما الاسم الواقع علی الشی
بحسب الصفه الاضافیه مع السلبیه کالاول فلا خلاف فی اثباته واما الاسم الواقع علیه
بحسب الصفه الحقیقه والاضافیه والسلبیه فنفاه من نفی الصفات الحقیقیه واثبته
غیرهم ومثل هو لاله بالاله وباسم الله وقالوا هذا الاسم یدل علی کونه موجودا ازلیا ابدیا
واجب الوجود وعلی الصفات السلبیه الداله علی التنزیه وعلی الاضافیه الداله علی الایجاد
والتکوین والاولون ینازعون فی ان هذا الاسم من هذا القسم ویقولون انما یدل علی الذات
والصفات الاضافیه والسلبیه **المسله الثالثه** لا تحسب ان اسما الله الحسنی محصوره
فی التسعه والتسعین المذکوره فی روایه ابی هریره وهی هو الله الذی لا اله الا هو الرحمن الرحیم
الملک القدوس السلم المومن المهیمن العزیز الجبار المتکبر الخالق الباری المصور الغفار القهار
الوهاب الرزاق الفتاح العلیم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السمیع البصیر
الحکم العدل اللطیف الخبیر الحلیم العظیم الغفور الشکور العلی الکبیر الحفیظ المقیت
الحسیب الجلیل الکریم الرقیب المجیب الواسع الحکیم الودود المجید الباعث الشهید
الحق الوکیل القوی المتین الولی الحمید المحصی المبدی المعید المحیی الممیت الحی القیوم الواجد
الماجد الواحد الاحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الاول الاخر الظاهر الباطن
الوالی المتعالی البر التواب المنتقم العفو الروف مالک الملک ذو الجلال والاکرام المقسط
الجامع الغنی المغنی المانع الضار النافع النور الهادی البدیع الباقی الوارث الرشید الصبور
فانه قد ورد فی روایه اخری له ابدال لبعض هذه الاسامی بغیرها بل قد ورد فی القرآن
ما لیس متفقا علیه فی الروایتین جمیعا وقال الامام رایت فی بعض کتب الذکر ان لله سبحانه تعالی
اربعه آلاف اسم الف منها فی القران والاخبار الصحیحه والف فی التوراه والف فی الانجیل
والف فی الزبور وقال وتعالی الف اخر فی اللوح المحفوظ ولم یصل ذلک الالف الی عالم البشر ٧٥
وهذا الذی راه الامام غیر مستبعد فان الاسماء التی استاثر بها فی علم الغیب عنده یجوز
ان یکون اکثر من ذلک ویوضح لک ذلک وجوب سلب النقایص وجواز الاشتقاق
بحسبها وبحسب الافعال **المسله الرابعه** اتفق المسلمون علی جواز اطلاق اسم الشی
علی الله عز وجل ونقل عن جهم بن صفوان منعه واحتج الاولون بوجوه اقواها قوله

تعالی

تعالی قل ای شی اکبر شهاده قل الله الایه فان قوله قل الله شهید جواب لقوله ای شی ودونه
ما روی فی بعض الاحادیث لا شی اغیر من الله ودون هذا ان الشی عباره عما یصح ان یعلم
ویخبر عنه وذات الله سبحانه وتعالی کذلک فیکون شیا واحتج الجهم بوجوه احدها
لو صح ان یسمی شیا لکان مخلوقا مقدورا لقوله تعالی الله خالق کل شی والله علی کل شی
قدیر ورد بانه مخصوص بالعقل الوجه الثانی لفظ الشی لا یفید صفه من صفات الکمال
لصدقه علی الحقیر وغیره ولانه لا یجوز الدعا به واسما الله تعالی یجب ان یفید ذلک لقوله
تعالی ولله الاسما الحسنی فادعوه بها فلفظ الشی لیس باسم من اسماء الله تعالی وهذا الوجه
قوی الوجه الثالث قوله تعالی لیس کمثله شی حکم تعالی بان مثل مثله لیس شی
وهو مثل لمثل نفسه ورد بان المحکوم به نفی المثلیه عن الشی لا نفی الشیئیه عن المثل
ولا یلزم من نفی مثلیه مثله عن الشی نفی الشیئیه عن مثل مثله فهذا الوجه لیس بشی واجمع
المسلمون ایضا علی اطلاق الموجود وله معنیان احدهما انه لیس بمفقود وهذا المعنی مذکور
فی القران لقوله تعالی ووجدوا ما عملوا حاضرا والثانی انه فی نفسه ثابت ومتحقق
وحاصل والوجود بهذا المعنی غیر مذکور فی القران وهل یطلق علیه لفظ الذات والشخص والصوره
ان صح ما ورد فی ذلک من الاحادیث جاز والا فلا **المسله الخامسه** لیس شی
من اسماء الله عز وجل مرادفا للاخر لدلاله کل واحد منها علی غیر ما دل علیه الاخر
الفصل الثانی المسمی اما موجود او معدوم ولا واسطه بین الوجود والعدم
والمثبتون للواسطه طوایف منهم القایلون بان الوجود لا موجود ولا معدوم ومنهم
المثبتون للکلی فی الذهن قالوا لیس بموجود فی الخارج ولا هو معدوم ومنهم المثبتون للاحوال
کالعالمیه والقادریه یقولون هی صفه تثبت للموصوف من استحقاقه للصفه لکونه علیها
فالموصوف مستحق فی حال ان حالا لصفه هو علیها قالوا هی امر زاید علی الذات والا لوجب ان
من علم الذات علم انها قادره عالمه ولوجب ان من علم کونها قادره عالمه علم الذات فقط ولم
یعلمها علی امر زاید علیها وقالوا ایضا هی صفه لله تعالی تجری مجری الاسماء والصفات
لیست ایاه ولا هی بعضه حتی یلزم التجزی ولا هی غیره حتی یلزم تعدد القدماء لان
کان لهذه المسمیات تحقق فی الخارج فموجوده والا فمعدومه وتعدد القدماء انما یستحیل فی
الذوات لا فی الصفات **الفصل الثالث** فی معنی الاسم والمسمی والتسمیه قد کثر الخایضون

فى هذا الفصل وانشعبت بهم الطرق وزاغ عن الحق اكثر الخلق فمن قايل الاسم هو المسمى ولكنه
غير التسميه ومن قايل الاسم غير المسمى ولكنه هو التسميه ومن ثالث يدعى الحذق فى علم الكلام
يزعم ان الاسم قد يكون هو المسمى كقولنا الله تعالى انه ذات وموجود ويكون غير المسمى كقولنا
انه خالق ورازق فانه يدل على الرزق والخلق وهما غيره وقد يكون بحيث لا يقال انه المسمى
ولا هو غيره كقولنا عالم وقادر فانهما يدلان على العلم والقدره وصفات الله تعالى لا يقال
انها هى الله ولا انها غيره والحق انه ان اريد بالتسميه جعل اللفظ دليلا على المعنى وبالاسم اللفظ
المجعول دليلا وبالمسمى المعنى الذى جعل اللفظ دليلا عليه فلا نزاع فى تغاير هذه الثلاثه ومن
نازع فى ذلك فهو مغلوب على عقله وان اريد بالتسميه والاسم والمسمى فعل اللافظ واللفظ
والملفوظ فلا بعد فى وقوع الخلاف فى انها متحده او متعدده وهو قريب من الخلاف فى التحريك
والحركه والتحرك وقد سبق هذا فى باب الحركه الامر الثانى من السته التى يكون المصدق
بها مومنا وهو ملايكه الله وهى اجسام نورانيه اعطاها ربها قوه التشكل باشكال
مختلفه لا يومن بالقران من انكرها وقد سبق البحث عنها فى الطبيعى وبقى مسله لو لم تجر العاده
بذكرها لما ذكرناها اذ لا مدخل لها فى المقصود من قسم الالهيات وهى هذه ذهب المعتزله والفلاسفه
الى ان الملايكه السماويه افضل من البشر وهو اختيار الباقلانى والحليمى وذهب غيرهم الى ان
الانبيا افضل وماخذ الفريقين متجاذبه وزعم بعض اهل الحقايق انه شاهد ان الملك افضل من
البشر الامر الثالث من السته كتب الله عز وجل وهى التوريه والانجيل والقران والزبور
وساير الصحف ومن لم يومن بها الا انه لم يومن بالقران وهى كلام الله وقد سبق البحث عنه الامر
الرابع الرسل وفيه مسايل الاولى انكر قوم اصل الرساله وانكر اليهود والنصارى والمجوس
رساله محمد صلى الله عليه وسلم لنا ان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوه وظهرت المعجزه
على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا فمحمد رسول الله حقا اما دعواه
النبوه فمتواتر واما ظهور المعجزه فلانه اتى بالقران وهذا متواتر ايضا واما ان القران
معجز فلانه تحدى البلغاء بل الجن والانس بمعارضته على ابلغ الوجوه فقال لين اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ثم زاد فى التحدى
فقال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ثم بالغ فقال فاتوا بسوره من مثله وعجزوا عن معارضته
والا لم يقاتلوه لان المعارضه اسهل واما ان كل من اتى بالمعجزه كان صادقا فلانا نعلم

يقينا ان الله سامع لدعواه وان ما ظهر على يده خارج عن مقدور جميع البشر فاذا ادعى الرساله
ثم قال الهى ان كنت صادقا فى دعوى الرساله فافلق البحر او شق القمر او غير ذلك مما لا
يقدر عليه الا الله عز وجل ففعل ذلك عقيب سواله علمنا بالضروره انه صدقه فى دعواه
واعترض بوجوه احدها لم لا يجوز اظهار المعجزه على يد المتنبى قلنا لانه لم يكن فيه فايده
الا تكليف الله الخلق بما اخبرهم الكاذب به ولا شك انه قادر على ان يكلفهم بذلك على يد
صادق فعدوله عن تكليف الخلق على يد رسول من عنده الى تكليفهم على يد الكذاب خارج
عن الحكمه بالضروره ولا يجيب بان فى اظهار المعجزه على يد الكاذب اضلال الخلق وترك
اصلحهم لوجهين احدهما انه لو فرض جواز اظهار المعجزه على يد المتنبى لم يكن فيه اضلال الخلق بل
هدايتهم لان اظهار المعجزه والحاله هذه يكون امرا لهم بما جاهم به المتنبى وامر الله هدايه لا اضلال
والثانى ان اضلال الخلق وترك اصلحهم انما لا يجوز اذا لم يكن فيه حكمه وعدم الحكمه غير
معلوم الاعتراض الثانى المعجزه تشتبه بالسحر فلا تدل على الصدق ورد بالفرق بان التعلم
يدخل السحر دون المعجزه وبان المعجز هو الذى لا ياتى احد من المبارزين والمنازعين بمثله اما
لانه ليس فى قوته واما بمنع الله له عن ذلك والسحر ليس كذلك وبان السحر لا يكون
باقتراح المقترحين بل بحسب ما يعرفه الساحر بخلاف معجزات الانبيا عليهم السلم وبان
اثار المعجزات حقيقه كشبع الجماعه من الطعام اليسير وريهم بالماء القليل والتزود منها
للمستقبل من الزمان بخلاف السحر فانه تخييلات لا تروج الا فى اوقات مخصوصه وامكنه
مخصوصه على ان احدا من العقلا لم يجوز انتها السحر الى احيا الموتى وقلب العصا ثعبانا مبينا
وفلق البحر والقمر وابرا الاكمه والابرص ونحوها واما بقيه الاعتراضات فكلها هذيانات
وتخييل فهى مبنى على نفى الفاعل المختار فلذلك اعرضت عنها فثبت بثبوت هذه المقدمات
ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المكى الهاشمى صلى الله عليه وسلم رسول حق ونبى
صدق ولزم من ذلك اثبات اصل الرساله ولمنكرى الرساله شبه الاولى شبهه
منكرى التكليف قالوا التكليف باطل فالبعثه باطله اما الاولى فلان افعال العباد
مخلوقه لله تعالى فلا يكون مقدوره لهم فلا يكلفون بها واما الثانيه فلانه لا فايده
فى البعثه الا توجيه التكليف على الخلق فاذا كان المقصود باطلا كان التبع اولى بالبطلان
والجواب اولا بان افعالهم لا يخلو عن قدرتهم واختيارهم كما سبق ولذلك يقولون

اياك نعبد واياك نستعين وانما يلزم عدم القدره من جعل الخلق نفس المخلوق واجيب
ثانيا بمنع انحصار فايده البعثه في توجه التكليف كما سياتي في المسله الثانيه الشبهه
الثانيه شبهه من جوز التكليف وجعل العقل كافيا في معرفته وهم البراهمه قالوا ان كل ما
كان حسنا فعلناه وكل ما كان قبيحا تركناه وما لا ندرك حسنه ولا قبحه فان كنا مضطرين او
محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الرافع للضروره والحاجه وان لم يكن بنا اليه حاجه امتنعنا منه
احترازا من الخطر واجيب بعد تسليم ان العقل كاف في التعريف لكن لم لا يجوز ان يكون فايده
البعثه تاكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكثر الله تعالى من الدلايل على التوحيد مع ان الواحد
منها كاف الشبهه الثالثه شبهه من انكر كون هذه الشرايع من عند الله قالوا
نرى الشرايع مشتمله على اشياء لا فايده فيها فان الصلوه والصوم والحج افعال لا منفعه فيها
للمعبود وهي مضار ومتاعب في حق العابد فكان ذلك عبثا بل سفها وذلك لا يليق بالحكيم
فوجب ان لا يكون هذه الشرايع من عند الله تعالى واجيب بمنع انها خاليه عن الحكمه والمنفعه
ولا يلزم من عدم اطلاعكم على الحكمه عدمها الشبهه الرابعه شبهه اليهود وهي ان
موسى عليه السلم لما بلغ شرعه الى امته بين انه دايم ولا لبين انه موقت او لا هذا ولا هذا
والاول باطل لانه لو بين انه منقطع وشرح ذلك لامته لكان معلوما لهم على سبيل التواتر
ولو كان لنقل تواترا كاصل دينه ولم يمكنهم اخفاوه لان ما علم تواترا لا يمكن اخفاوه ومعلوم
ان اليهود متفقون في مشارق الارض ومغاربها على انكاره والثاني باطل ايضا لانه لو كان
كذلك لوجب ان لا يجب بمضي شريعه موسى من الاعمال الا من واحد لان مقتضى الامر المطلق
الفعل مره واحده لا التكرار وبالاجماع هذا باطل واذا بين لامته ان شرعه دايم وجب ان
يكون دايما والا لزم نسبته الى الكذب وزوال الثقه عن جميع الشرايع واجيب
بجواز انه بين انه منقطع محدود وكان ذلك معلوما بالتواتر من دينه الا ان قومه هلكوا
بالكليه في زمان بخت نصر وصار الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل فان
قيل فما حد المعجز قيل حدها على طريقه المتكلمين انها امر يظهر بخلاف العاده في دار
التكليف لاظهار صدق المدعي النبوه مع نكول من تحدى به عن معارضته بمثله وقيد
بدار التكليف لان ما كان في الاخره من خلاف العاده لا يكون معجزه وباظهار صدق دعوى
احترازا عما يظهر على الولي والمتاله اذ ظهور خلاف العاده على يد المتاله جايز دون المتنبي

والفرق

الفرق ان ظهوره على يد المتنبي يوجب انسداد باب معرفه النبي واما ظهوره على يد المتاله
فلا يوجب انسداد باب معرفه الاله لان كل عاقل يعرف ان الادمي لاشتماله على امارات
القصور لا يكون الها وان روي منه الف خارق للعاده وقيد باظهار صدقه لانه لو ظهر
لاظهار كذبه لا يكون معجزه كما لو ادعى المتنبي ان معجزتي نطق هذه الشجره فانطقها الله تعالى
بتكذيبه لا يكون معجزه وقيد بنكول من يتحدى به عن معارضته لانها تخرج عند المعارضه
عن الدلاله ووجه دلاله المعجز ما سبق من العلم بان الله سامع لدعواه وان ما ظهر على يده
لا يقدر عليه الا الله الى اخره **المسله الثانيه** اختلف المومنون بالرسل فقال عامه
المتكلمين بعثه الرسل جايزه وعند المحققين انها واجبه ولا يعنون انها تجب على الله بايجاب
احد ولا بايجابه على نفسه بل يعنون انها متاكده الوجود لانها من مقتضيات الحكمه فيكون
عدمها من باب السفه وهو محال على الحكيم وهذا كما ان ما علم الله وجوده يجب لكون عدمه
يوجب الجهل وهو محال على العليم ودليل الجواز ان ورود التكليف بالايجاب والحظر والاطلاق
والمنع ممن له الملك في مماليكه ليس مما ياباه العقل او تدفعه الدلايل فله ان يتصرف في كل
شخص من اشخاص بني ادم باي شي شاء من وجوه التصرف منعا كان او اطلاقا حظرا
كان او ايجابا ثم يعلمهم ذلك اما بتخليق العلم فيهم او بتخصيص بعض عباده بالعلم به من جنسهم
او من خلاف جنسهم بالهام صحيح او وحي صريح القايلون بالوجوب قالوا في بعثه الانبياء من
الفوايد والحكم ما لا يخفى فمنها تاكيد دليل العقل بدليل النقل ومنها قطع عذر
المكلف على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ومنها ان الله عز وجل خلق الخلق محتاجين الى الغذاء للبقاء والى الدواء
للشفاء وحفظ الصحه وازاله العلل العارضه وخلق من جنسهما السموم القاتله والعقل
لا يقف عليها والتجربه لا تفي بمعرفتها الا بعد الادواء ومع ذلك فيها خطر ففي بعثه الانبياء
معرفه طبايعها من غير خطر ومنها لو فوض كيفيه العباده الى الخلق لجاز ان ياتي كل طايفه
بوضع خاص ثم اخذوا يتعصبون لها فيفضي الى الفتن ومنها ان ما يفعله الانسان بمقتضى
عقله يكون كالفعل المعتاد والمعتاد لا يكون عباده بخلاف ما يفعله امتثالا فانه يكون لمحض
العباده ولذلك ورد الامر بالافعال الغريبه بالحج والمقادير التي لا تعقل في غيره فثبت بهذه
الوجوه ان ارسال الرسل مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من مصالح

الدارين حكمة وبهذا يبطل ايضا قول البراهمه القايلين بان في العقل غنية عن الرسل كما سبق
المسئله الثالثه في عصمة الانبياء والمراد بها هنا منعهم من المعاصي وقد اتفقت الامه على
ان الانبياء عليهم السلم معصومون من الكفر الا الفضيليه من الخوارج فانهم يجوزون صدور
الكذب عنهم وهو كفر عندهم وجوزت الروافض عليهم اظهار كلمه الكفر على سبيل التقيه
واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانه في تبليغ الشرايع والاحكام عن الله تعالى لا عمدا
ولا سهوا والا لم يوثق بشي من الشرايع واجمعوا على انه لا يجوز تعمد الخطا في الفتوى فاما على
سبيل السهو فقد اختلفوا فيه واما ما يتعلق بافعالهم واحوالهم فعلى خمسه مذاهب الاول
قالت الحشويه يجوز عليهم الاقدام على الكباير والصغاير الثاني قال اكثر المعتزله لا يجوز تعمد
الكبيره ويجوز تعمد الصغيره ان لم يكن منفرا فان كان فلا كالتطفيف بما دون الحبه الثالث
قال الجبائي لا يجوز عليهم تعمد الكبيره ولا الصغيره ولكن يجوز على سبيل الخطا في التاويل الرابع
لا يجوز عليهم لا كبيره ولا صغيره لا عمدا ولا بالتاويل الخطا الخامس قالت الروافض لا يجوز ذلك
لا عمدا ولا تاويلا ولا سهوا ولا نسيانا ثم هذه العصمه لم تجب عند الاكثرين الا في زمان النبوه
وعند الروافض من اول العمر ومعتمدهم التقبيح العقلي وحجج المحقين وشبه المبطلين في هذه المسئله
مذكوره في المطولات لم ار في ذكرها هنا كثير فايده **فصل** لما جرت العاده بذكر كرامات
الاوليا في هذا المكان ذكرتها والا فليس لها كثير تعلق بمقصود هذا الكتاب وهي ظهور امر
يخالف العاده على يد شخص لم يقترن بدعوى نبوه ولا الهيه فقيل بثبوتها مطلقا لقصه مريم
واصف وانكرها المعتزله مطلقا ووافقهم الاستاذ ابو اسحق وزعموا ان ذلك يسد طريق معرفه
الرسول لالتباسها بالمعجزه ولانه اذا ظهر الخارق على يد غير الرسول خرج عن كونه دليلا على صدق
الرسول وذلك باطل بالاجماع والحق منع ما تحدى به نبي كاحيا الموتى وسوره من القران وانشقاق
القمر والا خرج عن كونه دليلا وجواز غيره كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ولا التباس
لان المعجزه تظهر على اثر دعوى الرساله والولي لو ادعى ذلك لكفر من ساعته ولم تبق
كرامه فكيف تلتبس بالمعجزه واما الفرق بين الكرامه والسحر فعسر وذكروا للكرامه
فوايد ظهور كرامته على الله وثبوت رساله من امن به وتصير كمن شاهد معجزات الرسول صلى
الله عليه وسلم في عصره وتصير باعثا له على الاجتهاد في العبادات والاحتراز عن الشبهات ابقاء
لتلك المنزله العاليه على نفسه وتحريضا لمن اطلعه الله عليها من الصالحين على الجد والاجتهاد

اما ذهب الاستاذ الى التفصيل كذا نقله عنه الامام في الشامل

لينال تلك

لينال تلك المنزله والله الهادي الى صراط مستقيم **الامر الخامس** مما يجب ان يكون المومن
مصدقا به اليوم الاخر وتحقيق القول في ذلك يستدعي مسئلتين احديهما ان الشي اذا عدم وفني
هل يمكن اعادته مره اخرى اتفق الفلاسفه وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي على انه
مستحيل واتفق جمله مشايخ المعتزله على امكانه الا ان هولاء فرعوا ذلك على مذهبهم ان المعدوم
شي وقالوا الشي اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصه بل زالت صفه الوجود عنه فلما كانت ذاته
المخصوصه باقيه عندهم حالتي الوجود والعدم لا جرم قالوا اعاده المعدوم جايزه وذهب غير
هولاء من المتكلمين الى ان الشي اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا
ولم يبق له حال العدم هويه ولا خصوصيه ثم انهم مع هذا قالوا لا يمتنع في قدره الله تعالى
اعادته بعينه ودليلهم على صحه هذا ان الشي اذا صار معدوما بقي جايز الوجود والله تعالى
قادر على جميع الجايزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم اما
انه بعد العدم جايز الوجود فلانه كان عند وجوده جايز الوجود والا لم يوجد وهذا الجواز ذاتي
له لامتناع انقلاب الممتنع ممكنا فيكون حاصلا كحقيقته حالتي الوجود والعدم واما
انه تعالى قادر على كل الجايزات فقد سبق بيانه ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على
اعاده المعدوم فان قيل المعدوم عندكم نفي محض فلا يحكم عليه بانه جايز الوجود
اجيب ان جاز الحكم عليه بشي بطل قولكم وان امتنع الحكم عليه تناقض كلامكم
لان خصيصته بكونه ممتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع ولهم تفنن من اعاده المعدوم
شبه لا تستحق جوابا فلم اذكرها **المسئله الثانيه** اجمع المسلمون على المعاد الجسماني
بمعنى ان الله عز وجل يجمع الاجزاء بعد تفرقها او يوجدها بعد انعدامها وانكره اكثر الفلاسفه
ولم يثبتوا الا الروحاني لنا انه في نفسه ممكن والصادق اخبر به فوجب اعتقاده
اما الاول فلان تلك الاجزاء قابله للجمع والحياه والله عالم باجزاء كل شخص على التفصيل
قادر على جمعها وايجاد الحياه فيها ثانيا والى هذا الاشاره بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول
مره وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا الى اخر السوره واما الثانيه
فلحصول التواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويدعوا الناس اليه ويكفر
منكره وايضا القران محشو بذلك حتى ان الجزم حاصل لكل عاقل سمع القران او قراه بان من
انكر المعاد البدني لم يومن بالقران قالوا لو اكل انسان انسانا اخر حتى صار جزء بدن الاكل

جزء بدن الاخر واعيد الم يكن جعله جزء بدن احدهما اولى من جعله جزء بدن الاخر وجعله
جزء البدنيهما معًا محال فاستحالت اعادتهما واجيب بان المعتبر في الحشر والنشر اعاده
الاجزا الاصليه والجزء الاصلي لكل انسان فاضل بالنسبه الى غيره فجعله جزء البدن الماكول
اولى وان قلنا بان الشي الذي هو الانسان باق مصون عن التبدل والاخلال لم يتوجه
هذا الاشكال قالوا لو اعيدت الاجسام لزم اعاده المعدوم وهذا محال اجيب ان كان
الهلاك يحصل بتفريق الاجزاء فقط منعت الاولى وان لم يحصل الا بالفنا منعت الثانيه

المسئله الثالثه القايلون بالروحاني دون الجسماني وهم القايلون بان النفوس الناطقه
كلها باقيه وهم طوايف الطايفه الاولى الذين يقولون النفوس لا تدرك الجزئيات قالوا اذا
فارقت البدن فان كانت عالمه بالله نقيه عن الهيات البدنيه فانها تلتذ بتلك العلوم لان
اللذه ادراك الملايم وهذه سعادتها وجنتها وان كانت جاهله فانها تتالم بادراك جهلها
واشتياقها لتلك المعارف مخلده ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من
المومنين وان بقيت فيها هيات بدنيه تعذبت الى ان تزول وهذا التالم نارها وشقاوتها
الطايفه الثانيه الذين يقولون النفوس الناطقه مدركه للجزئيات قالوا النفس لها صفتا
الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك الجزئيات وادراك الكليات والنفس هي
الموصوفه بهذين القسمين من الادراك والفعل الذي هو التحريك فاذا مات البدن وزال
الحجاب الجسماني ساحت عليها انوار عالم الجلال فازداد ادراكها وفعلها وانتهى في ذلك الى
حد الكمال وقربت درجتها من درجه الملايكه الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو الغبطه
الكبرى والدرجه العظمى الطايفه الثالثه الذين قالوا بان هذه الارواح البشريه لا تقوى
على ادراك الجزئيات الا بواسطه الات جسمانيه فاذا مات البدن واختلفت هذه الالات الجسمانيه
لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء السموات حتى يصير ذلك الجزء اله للنفس بها تقوى على
الادراكات الجزئيه من الابصار والسماع والتخيل الطايفه الرابعه الذين يقولون
النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن اخر فان كانت في البدن الاول من النفوس
الزكيه الفاضله تعلقت ببدن كريم فاضل وان كانت في البدن الاول من النفوس الجاهله
المؤذيه تعلقت ببدن مناسب له وهولاء هم الذين يقولون بالتناسخ وهم فرق احدها
الذين يقولون الارواح الانسانيه لا تتعلق الا بالابدان الانسانيه ثم انها لا تزال تنتقل من

بدن الى بدن الى ان تكمل النفس وتصير طاهره عن جميع العلايق الجسمانيه وحينئذ تتخلص الى
عالم القدس والطهاره وثانيها الذين يجوزون انتقال الارواح البشريه الى ابدان البهايم
ويقال لهم اهل المسخ وثالثها الذين يقولون الارواح البشريه اذا فارقت ابدانها فقد
تتعلق بابدان الحيوانات وبابدان النبات والمعادن والبسايط قالوا وهذا هو غايه العذاب
واليه الاشاره بالدركات الضيقه في جهنم قالوا وذلك لان القوى الناطقه والجسمانيه
والفعاله والغاذيه كلها انوار تفيض من عالم الارواح فتغوص في بواطن الاجسام وبواطن
الاجسام مظلمه جدا الا انها تستنير بسبب غوص هذه القوى فيها وكلما كانت هذه القوى
اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمه واعظم ضيقًا فالارواح البشريه اذا انتقلت من
ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في غايه الظلمات والضيق والشده واما اجسام الافلاك
فانها لكثره القوى الروحانيه التي فيها كانت في غايه الضوء والفسحه فالارواح البشريه اذا
فارقت ابدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الافلاك كانت في غايه الغبطه والفرح والضوء
والسرور فالروح والراحه والريحان والله الموفق للصواب **فرعان** القايلون
بالجسمانيه منهم من قال بالروحاني ايضًا وهم القايلون بان النفس الناطقه جوهر مجرد كالغزالي
الا انها تتعلق بالبدن الاول لا بغيره **الفرع الثاني** المنكرون للجسماني منهم من
انكر الروحاني ايضًا وهم القايلون بان النفس هي المزاج فقط فانه اذا مات الانسان فقد
عدم المزاج ثم انه ينكر اعاده المعدوم فيلزم انكار المعاد مطلقًا **المسئله
الرابعه** القايلون بالمعاد الجسماني اثبتوا جنه عرضها كعرض السماء والارض اعدت للمتقين
فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذه للشاربين وانهار من
عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات وازواج مطهره وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وهم فيها خالدون واثبتوا نارًا وقودها الناس والحجاره اعدت للكافرين ودليلهم الامكان
واخبار القران واثبتوا ايضًا عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير
الكتب وغير ذلك مما جاء به القران او تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم لامكانه واخبار
الصادق ولم يثبت غيرهم شيئًا من هذه ولا جنه غير اللذه او تنتقل النفس في الابدان
الكريمه الى ان تخلص الى عالم القدس ولا نارًا غير الالم او تنقلها في الاجسام الخسيسه
كما سبق **المسئله الخامسه** المعاد الروحاني جايز قبل الموت اما في النوم فلقوله

عليه السلم

تعالى والتي لم تمت في منامها واما في اليقظه فلانه من العود والرجوع وذلك يحصل بالتوبه
ولانه انما حصل في النوم لانجذاب النفس عن عالم الحس الى عالم القدس وسبب انجذابها
ان النوم لشغل الحس الظاهر ومثل هذا الشغل لا يبعد ان يقع في اليقظه وقد سبق في
باب الاراده ما يعين على ذلك والله اعلم الامر السادس مما لا يكون المومن مومنا حتى يصدق
به وهو القدر وفيه مسلتان **الاولى** القدر مغاير للعلم والاراده وان كان يستلزمها
ومعناه ان الله تبارك وتعالى قدر الاشيا في القدم قبل ان يخلقها اي رتبها على وجه مخصوص ثم
اوجدها حسب ما قدرها كما هو شان الفاعل المختار وانكرت القدريه القدر وزعموا انه
سبحانه وتعالى لم يقدرها ولم يتقدم علمه سبحانه بها وانها مستانفه العلم اي انما الله سبحانه يعلمها
بعد وقوعها وسميت هذه الفرقه قدريه لانكارهم القدر وهولاء هم الذين قال فيهم ابن عمر
فاذا لقيتهم فاخبرهم اني بري منهم وهم برا مني والذي يحلف به عبد الله لو ان لاحدهم مثل احد
ذهبا فانفقه ما قبله الله منه حتى يومن بالقدر وهذا الذي قاله ابن عمر ظاهر في تكفير
هولاء القدريه قال القاضي عياض وهولاء القدريه الذين نفوا تقدم علم الله بالكاينات
كفار بلا خلاف وقال متاخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه القضا هو علمه بكل شي على
مر الزمان والدهر لان كل شي لازم بوسط او بغير وسط والقدر تفصيل قضايه الاول
فاستحق بهذه العباره جهال العجم فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين ومراده ان القضا هو
اقتضا طبيعته في الازل للوازمها من كل تغير وثبات بعضها بوسط وبعضها بغير وسط وان القدر
خروج تلك اللوازم من العدم الى الوجود على الوجه الذي اقتضته الطبيعه وذلك لانه عندهم
انما يفعل بالطبع كالنار لا بالقصد والاختيار وعلمه عندهم ليس الا كونه مبدا ومصدرا لغيره
كما سبق وهم بذلك كفار فجار من اخس الموجودات اذ شبهوا ربهم باخس المخلوقات وهم شر
من قدريه المعتزله **المسله الثانيه** قد تطلق القدريه على من يوافق على اثبات القدر لكن
يقول الخير من الله والشر من غيره وهولاء سبق البحث معهم في مسله الاراده وهم الذين قال فيهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم القدريه مجوس هذه الامه شبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر
في حكم الاراده كما قسمت المجوس فصرفت الخير الى يزدان وهو النور والشر الى اهرمن وهو
الظلمه والحق ان الله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جميعا لا يكون شي منهما الا بمشيته فهما
مضافان الى الله سبحانه وتعالى خلقا وايجادا والى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتسابا كما

سبق تقريره والله اعلم **خاتمه** ان كانت الفطانه اخذت بيدك فقد عرفت حقيقه
الايمان في الشرع وهو التصديق بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والتصديق
بالقدر خيره وشره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تومن بالله وملايكته
وكتبه ورسله واليوم الاخر وان تومن بالقدر خيره وشره واما الاسلام فهو ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاه وتوتي الزكاه وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا جعل الاسلام اسما لما ظهر من الاعمال وجعل الايمان اسما لما بطن
من الاعتقاد وجامعهما الدين فلذلك قال صلى الله عليه وسلم ذلك جبريل اتاكم يعلمكم
دينكم وذهب بعض المعتزله الى الايمان هو الطاعات وذهب السلف الى انه اسم للتصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان ووافقهم بعض المعتزله على ذلك وقالت الكراميه
وبعض المرجيه هو مجرد الاقرار باللسان دون عقد القلب ووافقهم عبد الله بن سعيد القطان
الا انه جعل التصديق شرطا وقال الجهم بن صفوان هو مجرد المعرفه والحق ان كان الحديث
صحيحا في نفس الامر هو الاول ويويده وجوه احدها قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فانه لو كانت الطاعه داخله فيه
لكان تقييده بها تكريرا وبالمعصيه نقضا ولا تكرير ولا نقض في القران الوجه الثاني
الايمان في اللغه التصديق بدليل وما انت بمومن لنا اي مصدق فمن جعله لغيره فقد صرف
الاسم عن المفهوم في اللغه الى غيره وهو لا يجوز من غير دليل اذ فيه ابطال اللسان وتعطيل
الشرايع ورفع طريق الوصول الى الاحكام الشرعيه والدلايل السمعيه الثالث
الايمان شرط صحه الاعمال والشرط غير المشروط الرابع لو كان الايمان اسما للمجموع
لزم عدم الايمان عند عدم العمل وليس كذلك بدليل ان من امن ومات قبل العمل كان
مومنا بالاتفاق الخامس لو كانت العباده ايمانا لصح قول القايل الجنب منهي عن الايمان
ومفسد الصوم والصلاه مفسد للايمان وذلك كله باطل واحتج غير الكراميه
والمرجيه بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم وبقوله صلى الله عليه وسلم
الايمان بضع وستون او بضع وسبعون شعبه وبقوله لوفد عبد القيس الايمان
ان تشهدوا ان لا اله الا الله وتقيم الصلاه الحديث والجواب مجاز لما سبق في تفسيره صلى
الله عليه وسلم وغيره من الادله واما الكراميه والمرجيه فلا دليل لهم ويرد عليهم امور

احدها اجماع الامه على إكفار المنافقين وان كانوا قد اظهروا الشهادتين قال الله تعالى
ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله الى قوله وتزهق
انفسهم وهم كافرون الثاني قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا الى قوله ولما
يدخل الايمان في قلوبكم فانه لو كان الايمان باللسان دون القلب لكان قولهم امنا ايمانا
وصار قوله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم قل لم تومنوا امرا بالكذب ولم يكن لقوله ولما
يدخل الايمان في قلوبكم معنى لانهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم وللصحابه رضي الله عنهم ولم يدخل
الايمان في قلوبكم ايضا الثالث قوله تعالى فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقوله تعالى
من فتياتكم المومنات والله اعلم بايمانكم فانه يقتضي ان الايمان بالقلب حيث يعلم الله به وحده
اذ لو كان الايمان بالقول باللسان لكان كل سامع عالما به فلم يختص به تعالى واما الجهم
فيدل على فساد مذهبه مع ما سبق من ان الايمان هو التصديق ان اهل العناد كانوا يعرفون
الرسول كما يعرفون ابناءهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون بشهاده الله تعالى وما كانوا مومنين
اجماعا فروع الاول الايمان غير الاسلام لما سبق من تفسير النبي صلى الله عليه وسلم
ولقوله لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وذهب قوم الى ان الايمان والاسلام واحد قالوا لانه
لو كان غيره لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واجيب
ان اريد لم يقبل من طالبه في الجمله فممنوع والايه لا تدل على ذلك وان اريد لم يقبل من مبتغيه
دينا غير الاسلام فمسلم كما هو مدلول الايه لكن الثانيه ممنوعه فان من اقتصر على التصديق
وقنع به دينا ولم يقر بلسانه مع قدرته على ذلك ولم يعمل عملا صالحا فليس بمومن ولم يقبل منه
قالوا لو كان غيره لم يستثن المسلم من المومن واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واجيب بمنع الملازمه فان الجنس الواحد قد
يتصف بصفتين فيوضع مقيدا باحدهما ويستثنى منه بعضه مقيدا بالاخرى ولم يلزم ان
تكون هذه الصفه تلك الصفه مثل ان يقال ما رايت عالما الا الابيض فانه لم يلزم ان يكون العلم
هو البياض والله اعلم الفرع الثاني يجوز اطلاق اسم الايمان على ما فسر به الاسلام في
حديث جبريل وعلى ساير الطاعات لكونها ثمرات التصديق الباطن الذي هو اصل الدين ومقومات
ومتممات وحافظات له ولهذا فسر صلى الله عليه وسلم الايمان في حديث وفد عبد القيس بالشهادتين
والصلوه والزكاه وصوم رمضان واعطا الخمس من المغنم الفرع الثالث الايمان المنجي

المعتزله

من العذاب لا ينفك عن الاسلام المنجي بالعكس اذ لا خلاف بين جميع اهل السنه انه لو اقر وعمل
من غير علم منه ومعرفه لا يستحق اسم مومن ولو عرفه وعمل وجحد بلسانه لا يستحق اسم
مومن وقيد المنجي احترازا عن العاصم للدم والمال فانه ينفك عن الايمان بالقلب تنبيه
الايمان والاسلام كشجره ساقها لا اله الا الله وفروعها وشعبها ساير الطاعات فلهذا
قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبه ولا يخفى ما في هذا التشبيه من
المناسبه فان التصديق الباطن كاصل الشجره الكامن في الارض ولا اله الا الله كالساق
النابت اولا فان بوجوده يظهر الايمان وبعدمه يخفى والطاعات كشعب الشجره من حيث
ان بوجودها يوجد الكمال وبعدم بعضها لا يعدم الحقيقه الفرع الرابع ذهبت
الاشعريه ومن تابعهم الى القول بالموافاه وهي ان العبره بالختم فمن ختم له بالايمان تبين انه كان
مومنا من الابتداء وانه حين كان يخر ساجدا للصنم معتقدا للشرك والاديان الباطله كان
مومنا ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله تبين انه كان كافرا الابتداء وحين كان مصدقا
لله ورسوله كان كافرا وابطله الحنفيه بان الايمان هو التصديق بما جاء به محمد صلى الله
عليه وسلم من عند الله وهو امر حقيقي لا يتبين بانعدامه انه ما كان موجودا كمن كان
قايما ثم قعد او كان شابا ثم شاخ لم يتبين انه ما كان قايما ولا شابا الفرع الخامس
اكثر الاشاعره قالوا انا نومن ان شاء الله لا للشك بل لان مذهبهم ان العبره بحاله الموت
لا للايمان الموجود في الحال ولا للكفر الموجود في الحال وتلك الحال مشتبهه عليهم واذا
لم يعلموا بها لم يعلموا ما هم عليه الحال لسقوط ما هو الموجود للحال وخطاهم الحنفيه بان
الله تعالى يشهد لمن امن بالله ورسوله بقوله امن الرسول ومدح بقطع القول للذين قالوا
ربنا امنا ولم يامرهم بالاستثناء وكذلك قوله تعالى قولوا امنا بالله امرا بذلك من غير استثناء
وقال ومن احسن قولا ممن دعا الى الله الى قوله وقال انني من المسلمين جعل قوله من
المسلمين احسن قول وهي قطعيه والله الموفق الفرع السادس الاجماع على ان
الايمان اذا اريد به التصديق والعمل يزيد وينقص يزيد بالطاعه وينقص بالمعصيه
وكذلك اذا اريد به الاعتقاد والاقرار والعمل واما الايمان بمعنى التصديق فقط
فلا نعلم خلافا لاحد قبل محي الشيخ محي الدين النووي في انه لا يزيد ولا ينقص ودليلهم ان الايمان
ليس شيا يتجزى حتى يتصور كماله مره ونقصه اخرى وقال الشيخ محي الدين الاظهر والله

والله اعلم ان نفس التصديق يزيد لكثره النظر وتظاهر الادله ولهذا يكون ايمان الصديقين
اقوى من ايمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم
منشرحه نيره وان اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المولفه ومن قاربهم ونحوهم
فليسوا كذلك قال فهذا مما لا يمكن انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس تصديق
ابي بكر رضي الله عنه لا يساويه تصديق احاد الناس ولهذا قال البخاري في صحيحه قال
ابن ابي مليكه ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه
ما منهم احد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل والله اعلم ويدل على هذا المذهب ايضا
قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ايكم زادته هذه ايمانا
فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وقوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما وما اشبه هذه
الايات واما قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا فلا دليل فيه لان المراد باليوم عصر النبي صلى الله عليه وسلم اذ كانت قبل ذلك فترة
او ان المراد بالدين احكامه فلم ينزل بعد هذه الايه لا حلال ولا حرام

الفرع السابع

اختلفوا في صحه ايمان المقلد فقال قوم صحيح لوجود حقيقه الايمان وهو التصديق بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الاخر واعترض بمن راى الباس او عاين العذاب لوجود حقيقه الايمان
واجيب بانه مومن غير ان ايمانه لا ينفعه قيل يلزم ان يدخل المومن النار فقال ابو حنيفه
لا يدخل النار الا مومن اذ الكافرون مومنون يومئذ وايمان المقلد يحكى عن الشافعي
وابي حنيفه واحمد بن حنبل والثوري ومالك والاوزاعي وذهب اكثر المتكلمين الى انه لابد
لثبوت الايمان ولكونه نافعا من دليل يبنى عليه اعتقاده ثم اختلفوا فقال ابو الحسن الرستغني
وابو عبد الله الحليمي لا يشترط ان يبنى اعتقاده على الدليل العقلي في كل مسئله بل اذا بنى اعتقاده
على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وعرف انه رسول وانه ظهرت على يده المعجزه ثم قبل
منه القول في حدوث العالم ووجود الصانع ووحدانيته من غير ان عرف صحه كل من ذلك
بدليل عقلي كان كافيا والمشهور من المذهب ابي الحسن الاشعري انه لا يكون مومنا ما لم يعتقد
كل مسئله بدليل عقلي غير ان الشرط عنده ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان يعبر ذلك
بلسانه ولا ان يكون قادرا على دفع ما يورد عليه من الاشكال وعند جميع المعتزله لابد
من معرفه الدلايل من القدره على المجادله وحل ما يورد عليه من الاشكال حتى لو عجز عن

شي من ذلك لم يكن مومنا وشبهتهم ان العلم المحدث نوعان ضروري واستدلالي ولا ثالث
لهما واعتقاد المقلد ليس بضروري ولا استدلال معه فلم يكن علما ومن لا علم له بحدوث
العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرساله لا يكون مومنا لان الايمان حقيقه
هو ادخال النفس في الاماكن ومجرد الاعتقاد والتصديق لا يدخل النفس في الاماكن
ما لم يكن مبنيا على الدليل بيان الاولى ان كل من اخبر بخبر فتامل في دليله فعرف الدليل فصدقه
يقال امنه اي صدقه بعد ما ادخل نفسه في الامان بالتامل في دلايل صدقه من ان يكون
مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه هذا الخبر وقال عامه اهل السنه من الفقهاء والمتكلمين
ان هذا الرجل مامور بالايمان وهو التصديق فاذا اتى به يكون مومنا وينال الثواب الموعود
بوعد الله تعالى تفضلا منه واستدلوا على صحه ما ذهبوا اليه بصنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم والخلفا الراشدين والايمه المهديين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع انه بعث في الامه الاميه الخاليه عن صناعه الاستدلال والنظر يقبل من جا واعترف
برسالته واعرض عما كان يعتقده من الوهيه الاصنام وامن بالبعث والنشور لمن في القبور
من غير امتداد زمان اجاله الفكر والرجوع الى قضيه العقل بالتامل وكذا الصديق
رضي الله عنه قبل ايمان من امن من اهل الرده من غير الاشتغال بتعليمهم الدلايل العقليه وكذا
وكذا عند فتح سواد العراق قبل عمر رضي الله عنه وعماله ايمان من كان بها من الزط
والانباط مع قله اذهانهم وبلادة اذهانهم ولو لم يكن ذلك ايمانا لكان النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه مخطيين في الحكم بايمانهم من غير نصب الادله وفساد هذا اللازم لا يخفى على
المجانين فضلا عن العقلاء واجابوا عن شبهه المعتزله بان سامع الخبر من فلان يقول امنت
بفلان ولو كان الايمان ادخال النفس في الامان لكان ينبغي ان يقول امنت نفسي
لا ان يقول امنت بفلان لان ادخال النفس في الامان يتعلق بالسامع لا بالمخبر سلمنا
انه ادخال النفس في الامان لكن الجهل بتحديد العلم لا ينافي العلم به كما في العامي فكذلك
الجهل بكيفيه دلاله الدليل لا ينافي العلم عند تحقق دليله وسببه وخبر الصادق سبب العلم
وقد وقع له العلم به فجهله بوجه الدلاله لا يخرجه عن ان يكون علما والله اعلم

فايده

هذه المسئله مفروضه في حق من نشا في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم تبلغه
الدعوه فوجد مسلما فدعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده فصدقه في جميع ذلك

واما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبيانهم فهم مومنون مسلمون فلا
نعلم خلافًا لغير المعتزله في انهم عارفون بالله تعالى لن يخلوا احد منهم عن ضرب استدلال وان
كان لا يهتدي الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبه المعترضه حتى ان واحدًا منهم
متى عاين شيًا من الاهوال والافزاع وصف الله تعالى بكمال قدرته ونفاذ مشيته والله اعلم

الفرع الثامن اتفق اهل السنه من المحدثين والفقها والمتكلمين على ان المومن الذي
حكم بانه من اهل القبله ولا يخلد في النار لا يكون الا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادًا
جازمًا خاليًا من الشكوك ونطق بالشهادتين فان اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبله اصلا
الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه لمعاجله المنيه او لغير ذلك فانه
يكون مومنًا اما اذا اتى بالشهادتين فلا يشترط معهما ان يقول وانا بري من كل دين يخالف
دين الاسلام الا اذا كان من الكفار الذين يعتقدون اختصاص رساله نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم الى العرب فانه لا يحكم باسلامه الا بان يبرا ومن اصحاب الشافعي رحمه الله
من شرط ان يتبرا مطلقا قال النووي وليس بشي واما اذا اقتصر على قول لا اله الا
الله ولم يقل محمد رسول الله فالمشهور من مذهب الشافعي ومذاهب العلما انه لا يكون
مسلمًا ومن اصحاب الشافعي من قال يكون مسلمًا ويطالب بالشهاده الاخرى فان ابى جعل
مرتدًا ويحتج لهذا القول بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماهم واموالهم قال النووي وهذا محمول عند الجماهير
على قول الشهادتين واستغنى بذكر احدهما عن الاخرى لارتباطهما وشهرتهما والله اعلم
اما اذا اقر بوجوب الصلاه والصوم او غيرهما من اركان الاسلام وهو على خلاف ملته
التي كان عليها فهل يجعل بذلك مسلمًا قال النووي فيه وجهان لاصحابنا فمن جعله مسلمًا امام
قال هل ما يكفر المسلم بانكاره يصير الكافر بالاقرار به مسلمًا واذا اقر بالشهادتين بالعجميه
وهو يحسن العربيه فهل يجعل بذلك مسلمًا قال النووي فيه وجهان لاصحابنا الصحيح منهما
انه يصير مسلما لوجود الاقرار ثم قال وهذا الوجه هو الحق ولا يظهر للاخر وجه والله اعلم

الفرع التاسع وفيه مسايل الاولى الكفر بازا الايمان فمن ليس بمومن كافر الا انه
اذا اقر بالشهادتين خص باسم المنافق وجرت عليه احكام المسلمين في الظاهر ومن
جعل الايمان اسما لمجموع الاعتقاد والاقرار والعمل سمى من اخل بالاول منافقًا وبالثاني كافرًا

وبالثالث فاسقًا **التفريع** صاحب الكبيره اذا لم يستحلها ولم يستخف بمن نهى عنها
مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه لاطلاقه اسم الايمان مع ارتكاب العصيان في كثير
من اي القران مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا يا ايها الذين لا تقربوا الصلاه وانتم
سكارى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا وعند المعتزله لا يسمى مومنًا ولا كافرًا وذهب
الحسن البصري الى انه منافق لقوله علامه المنافق ثلاث وهذا خالف بفعله ما اعطى
بلسانه فسمع ذلك عطا فقال قولوا للحسن ان اخوه يوسف عليه السلم اوتمنوا فخانوا
وحدثوا فكذبوا ووعدوا بقولهم وانا له لحافظون فاخلفوا هل صاروا بذلك منافقين
فقيل ذلك للحسن رضي الله عنه فقال صدق عطا ورجع عن ذلك على ان الحديث يمكن
حمله على الاستحلال وعند جمهور الخوارج صاحب المعصيه كافر لانه مخلد في النار بدليل
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارًا خالدًا فيها واسم المعصيه يتناول الصغيره
والكبيره وكل مخلد في النار كافر لقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى ورد
بمنع الكبرى فان نار العصاه غير النار الكبرى والتي تلظى **المسله الثانيه**
في الاحكام الاول لا يخلد احد في النار بغير الكفر لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا
يره ولا يرى الا بعد الخروج منها لاستحاله الخروج من الجنه بعد دخولها وقال جمهور
الخوارج يخلد في النار بكل معصيه وقالت المعتزله يخلد بالكبيره اذا مات ولم يتب
لان الفاسق يستحق العقاب بفسقه فيسقط ما يستحقه من الثواب لما بينهما من التنافي
واجيب بمنع الاستحقاق والتنافي وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب
فاما ان يحبط منه شي على طريق الموازنه كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط منه شي كما هو مذهب
ابي علي والاول باطل لان تاثير كل واحد منهما في عدم الاخر ان كانا معًا لزم وجودهما وعدمهما
معًا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعه لوجدا دفعه لان العلة
موجوده حال وجود المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين وهذا محال وكذا
ان كان على التعاقب لانه اذا احبط الاستحقاق الاول بالثاني لم يبق للثاني محبط فلا
يحبط والثاني ايضًا باطل لانه الغا للطاعه وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذره خيرًا يره **الحكم الثاني** يجوز العفو عن غير الشرك وقالت المرجيه لا
يعاقب على غير الشرك وهو قول مقاتل بن سليمان وقالت المعتزله يجب العفو عن الصغيره

قبل التوبه وعن الكبيره بعد التوبه ومنعه الخوارج مطلقا فمن ثم اكفروا مرتكب الصغيره
لنا وجوه الاول انه تعالى عفو بالنص والاجماع والعفو انما يتحقق باسقاط العذاب قيل
لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم اتصال العذاب اليه في الدنيا وتاخيره عن الاخره
اجيب بان الاخرويه موخره الى الاخره لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
فلا يكون تاخيرها الى الاخره عفوا وايضا لو كان التاخير يسمى عفوا لكان عفو الله عن
الكفار اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات للكفار ودفع المكاره عنهم في
الدنيا اكثر لقوله تعالى ولولا ان يكون الناس امه واحده لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا
من فضه ولقوله عليه السلم خص بالبلا الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل الوجه
الثاني انه تعالى غافر وغفور وغفار لقوله تعالى غافر الذنب وربك الغفور واستغفروا
ربكم انه كان غفارا والمغفره عباره عن اسقاط العقاب قيل لم لا يجوز حمل المغفره على
تاخير العقاب الى الاخره اجيب بما سبق في الوجه الاول الوجه الثالث
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من وجهين احدهما
تختص بالمعتزله وهو ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيره ولا صاحب الكبيره
بعد التوبه لان غفرانهما واجب والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيه والثاني قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك يقتضي انه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيره
والكبيره بعد التوبه وقبلها وقوله بعد ذلك لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل
هذه الاقسام لكن لا للكل بل للبعض فثبت انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام وهو المطلوب
واحتج المعتزله والخوارج بعموم ادله الوعيد من الكتاب ومن السنه مثل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومعلوم ان من ترك الصلاه
والحج والزكوه والصيام وقتل وزنا ولاط فقد تعدى الحدود ومثل قوله تعالى ومن يقتل مومنا
متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها ومثل قوله ومن يعمل مثقال ذره شرا يره وغير ذلك من الايات
وما شاكلها من الاخبار واحتج المرجيه بايات الوعد ورجح الاولون عموم الوعيد
بانه ابلغ في الزجر والمرجيه رجحوا عموم الوعد وقطعوا بانه لا يعاقب لانه اليق بصفات
الرب من الرافه والرحمه ونحن صرنا الى الجمع بينهما والى ترجيح الوعد حتى جوزنا العفو لكن
لا نقطع القول بالعفو لعموم الوعيد وانما رجحنا الوعد لوجوه احدها انه تعالى في سوره

ان ح

النساء

النساء وعد الله حقا ولم يقل في جميع القران وعيد الله حقا الوجه الثاني ان
مقصود الكريم الرحيم من ايجاد الخلق الرحمه عليهم لا العذاب قال صلى الله عليه وسلم
حكايه عن الله تعالى سبقت رحمتي غضبي وترجيح المقصود اولى الثالث قوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيات الرابع قوله تعالى ومن يعمل سوا او يظلم نفسه
ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والاستغفار
وانه ليس نفس التوبه فصرح سبحانه وتعالى بانه اذا استغفر الله غفر له تاب اولم يتب
ولم يقل في جانب المعصيه ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا فدل على رجحان
الوعد والعفو فان قيل فيما ذهبتم اليه خلف اخبار الله تعالى في ايات الوعيد لانها
عامه مطلقه والعام اذا اطلق ولم يتصل به مخصص دل على اراده المتكلم جميع ما تناوله
اللفظ فاخراج شي منها يكون خلفا وذلك كذب رد بالمنع فان الجمع ليس خلفا ولا بدع
وليس من شرط اراده الخصوص اتصال دليل التخصيص بالعام ثم يقال للمعتزله اليس
ان المرتد عن الاسلام يخلد في النار وصاحب الكبيره بعد التوبه يخلد في الجنه مع ان الصيغه
مطلقه في الوعد والوعيد جميعا لم يوجد في صيغه الوعد شرط الموت على الايمان ولا في
شرط الاصرار على المعصيه واليس الله تعالى قال لادم ان لك الا تجوع فيها ولا
تعرى ثم لما وجدت الزله بدت لهما سواتهما فقيد الوعد المطلق بحال عدم الزله ويقال
للخوارج ان الله عز وجل اطلق اسم المعصيه على قربان الشجره في قضيه ادم عليه السلم فان
قلتم صار كافرا حتى عصى صرتم كفارا دون ادم عليه السلم وان قلتم لم يكفر فقد خص
من النص ادم عليه السلم فرعان الاول اتفقوا على جواز الشفاعه في
رفع الدرجات واختلفوا في جوازها للعصاه فمنعها من منع العفو لعدم الغايه وجوزها
اهل السنه لايات واخبار منها قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون
الشفاعه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والعهد هو الشهاده كما روي عن ابن عباس رضي
الله عنهما او الصلوات الخمس لقوله صلى الله عليه وسلم كان له عند الله عهدا ان يدخله
الجنه ومنها قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو صريح في
ذلك قالوا اما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اجيب بان الظالم المطلق هو الكافر
قالوا ولا يشفعون الا لمن ارتضى اجيب ان المعنى الا لمن ارتضاه فصاحب الكبيره

مرتضى بما معه من الايمان وان كان المعنى لمن ارتضى الله الشفاعه له فلم قلتم بان الله لا
يرتضى بشفاعه صاحب الكبيره قالوا فاغفر للذين تابوا اجيب بان المراد الذين
تابوا عن الشرك بدليل قوله تعالى واتبعوا سبيلك اي تابوا عن الكفر ولهم ذنوب اقترفوها
بعد الايمان قالوا واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الايه من ثلاثه اوجه احدها
لو اثرت الشفاعه في اسقاط العذاب لجزت نفس عن نفس شيئا والثانى لا يقبل منها
شفاعه نكره في النفي فتعم والثالث ان الشفاعه نصر وقد نفي واجيب بان هذه الايه
نزلت في اليهود فتحمل على خصوص السبب وان كانت العبره على المختار بعموم اللفظ نفيا للتعارض
على ان العموم في الايه مخصوص اتفاقا لخروج الشفاعه في طلب المزيد والاستدلال به ضعيف
قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن الحديث واجيب بانه محمول
على المومن العامل بحق الايمان او على الزاني المستحل جمعا بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم من قال
لا اله الا الله دخل الجنه فقيل يا رسول الله وان زنا وان سرق فقال وان زنا وان سرق ولو
اجيب بانه في تلك الحال ليس بمومن حقيقه ولا يلزم ان لا تناله الشفاعه كالنايم ليس بعالم
ولا مومن حقيقه في تلك الحال وتناله الشفاعه ويحصل له درجه العلم لكان جيدا والله اعلم
الحكم الثالث اتفق القايلون بان وعيد صاحب الكبيره لا يقطع على ان وعيد الكافر
المعاند دايم واما الكافر الذى بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الجاحظ
انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وتكليفهم بنقيض اجتهادهم
حرج واختلف القايلون بجواز العفو عن صاحب الكبيره فذهب بعض متاخرى المسلمين
والصابيه الى خراب النار وهو مخالف لما علم كونه من الدين بالاضطرار وشبهه بقول اليهود
لن تمسنا النار الا اياما معدوده قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على
الله ما لا تعلمون فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ونقل عن متكلمي اهل الحديث والاشعري
جواز العفو عن الكفر وهو لازم قول اليهود ومنعه غيرهم واحتج هذا بان قضيه الحكمه
التفرقه بين المسيء والمحسن فيكون التسويه سفها قبيحا دل عليه ان الله تعالى رد على من
حكم بالتسويه بينهما تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيات ان نجعلهم كالذين امنوا
وعملوا الصالحات افنجعل المسلمين كالمجرمين ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين

في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وفرق بين الكفر وساير الذنوب من وجوه احدها ان
مرتكب الكبيره مكتسب للطاعات وقت ارتكابها من خوف عقابه ورجاء رحمته
والثقه بكرمه وذلك خيرات لو قوبل بها ما ارتكب من الخلاف لغلبه شهوه او قهر او غضب
او نحوه لرجح على ما كان منه من شر فلا يجوز ان يحرم نفع تلك الخيرات بشر واحد الثانى
ان الكفر مذهب يعتقد للابد فتشاكله عقوبته واما ساير الكباير فلاوقات غلبه
الشهوه لا للابد بل في عقيده من ارتكبها العزم على ان يتوب عنها الثالث ان
الكفر لا يحتمل الاباحه ورفع الحرمه فكذا عقوبته لا تحتمل الارتفاع والعفو عنها الرابع
ان الله تعالى احسن الى صاحب الكبيره في الدين وقت ارتكابها بان جعل حقه اعظم في
قلبه من الدارين واحباه ورسوله اجل في صدره من ان يستخف بشعره من شعورهم او يركن
الى احد من اعدايهم ولا يجوز في الحكمه ان يضيع بجفوه يعلم ان قدرها من الذنوب لا يبلغ
نهايه ما لا يحصى من منته واحسانه فان قال الاولون القبيح ما نهي عنه والله تعالى
ليس بمنهي فلا يتصور ان يكون فعله قبيحا نوقض بان تصديق المتنبي باظهار المعجز على يده
قبيح مع انه ليس بمنهي والحق ان المنع من السمع والله الموفق للصواب هذا اخر المنقذ من
الزلل في العلم والعمل وقد اودعته الصراط المستقيم المستخرج من الذكر الحكيم
فانقد له لتستمسك بالعروه الوثقى واستعن بالله وتوكل على الله واصبر وما صبرك الا
بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون ان الله مع الذين اتقوا والذين هم
محسنون وقد تركت القول في الامامه واحكامها واختلاف الناس فيمن كان
الخليفه اولا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول في فرق الشيعه ومذاهبها
واسرارها التى يميز بها بين من هو منهم فيكرمونه وبين من هو دخيل فيهم فيتركونه لخروج
ذلك كله عن غرض الكتاب ولكثره ما صنف في ذلك من الكتب المخصوصه به

والحمد لله وحده وصلواته وسلامه على اشرف المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم

كتب في العشر الاوسط من شهر جمادى الاول
سنه تسع وخمسين وسبع مايه